ميثاق الشرف

كوامي أنطوني أبياه



ميثاق الشرف

ميثاق الشرف

كيف تحدث الثورات الأخلاقية

تأليف

كوامي أنطوني أبياه

ترجمة

رضوى محمد قطيط

مراجعة

هاني فتحي سليمان



ميثاق الشرف

كوامي أنطوني أبياه

The Honor Code

Kwame Anthony Appiah

الطبعة الأولى ٢٠١٤م
رقم إيداع ٢٠١٣/١٣٣٤٧
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + **فاكس:** ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

أبياه، كوامي أنطوني.
ميثاق الشرف: كيف تحدث الثورات الأخلاقية/تأليف كوامي أنطوني أبياه.
تدمك: ٥ ٣٢٤ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

١-الأخلاق - فلسفة

أ-العنوان

١٧٠

تصميم الغلاف: إسلام الشيمي.

المحتويات

مزيد من الثناء على هذا الكتاب

«كتاب قوي في تأثيره، واسع في علمه، بديع في أسلوبه.»

جوناثان هايت،
«نيويورك تايمز بوك ريفيو»

«كتاب جذاب يقدم إجابة شافية مبتكرة للتساؤل عن كيفية تغيير ممارسات بشرية تلاقي اعتراضًا شديدًا ويصعب للغاية التعامل معها.»

«بابلشرز ويكلي»

«إن وصف أبياه السردي المفصَّل، الذي يؤيده بحث موثَّق يجعل هذا الكتاب على درجة عالية من التشويق ... وسرد هذه القصص التي تدور حول تغيرات خطيرة طرأت على المعايير الأخلاقية من شأنه أن يثير إلى حد بعيد اهتمام القارئ المعني بأخلاقيات التغير الاجتماعي ... نوصي بقراءته بشدة.»

جمعية المكتبات الأمريكية

«كتاب جريء، ينير العقول ... قدَّم الأساس لحل مبتكر ومثير، لواحد من أكثر شرور العالم سوءًا في سمعته.»

«ذا ديلي بيست»

«كتاب يثير الفكر، ويحفز الذهن ... ينبغي قراءته.»

«ليبراري جورنال»

«مناقشة فلسفية تجد فيها متعة القراءة في موضوع الأخلاقيات، قوامها أمثلة مستقاة من التاريخ ... إن القارئ الذي ينأى بنفسه عادة عن المواضيع الفلسفية سيجد في الكتاب مفاجأة مبهجة له.»

«كيركس ريفيوز»

«ما السبب وراء التقدم الأخلاقي؟ في هذا الكتاب العبقري، يسلط كوامي أنطوني أبياه الضوء على الدور الذي يلعبه الشرف. ويمكن لهذا المبدأ الكلاسيكي أن يصبح نجمًا هاديًا يأخذ بأيدينا نحو مستقبل أفضل. إنه كتاب يمنحنا رؤية رائعة ومدهشة. كتاب لا غنى عنه لكل فيلسوف أخلاقي، ولكل مواطن شريف.»

والتر إيزاكسون،
مؤلف «أينشتاين: حياته وعالمه»

«إنه لأمر مشوق أن تقرأ بحثًا رائعًا أعده عقل فذٌّ حول مفهوم الشرف باعتباره أساس المبادئ الأخلاقية كما نعرفها، سواءٌ مارسناها أم لا! إن أبياه، بسلاسة حجته وسعة معرفته، يتتبع كيف تدعم أنماط من السلوك والمشاعر علوم النفس والتاريخ والفلسفة من المنظور العملي. كتاب لا غنى عنه لأهميته القصوى فيما يتعلق بالأخلاق الإنسانية المتأزمة التي نحياها في إطار ما وضعناه من مواثيق الحاضر.»

نادين جورديمر،
مؤلفة «أوقات كاشفة»

«يطرح أبياه مفهومًا ليس فقط آسرًا في حد ذاته، بل ويشير إلى حلقة وصل ربما تساعد بمرور الزمان على الجمع بين رحلات الاستكشاف البيولوجي والثقافي لسبر أغوار الأخلاق الإنسانية.»

إدوارد أو ويلسون،
مؤلف «علم الأحياء الاجتماعي»

«يتطرق العمل الأخير لكوامي أنطوني أبياه إلى جانب من النظرية الأخلاقية مهمَل إهمالًا مخزيًا، هو: ما الذي يخلق داخل كل منا الحافز لفعل الصواب؟ يقدم هذا الكتاب مساهمة مهمة في هذا الجانب، عن طريق تفحُّصه لمواثيق الشرف، وهو جانب آخر يعاني من الإهمال ... الكتاب عرض يتمتع بنظرة عميقة وثاقبة للدور الراسخ للمفهوم الإنساني للشرف، ومخاطر هذا المفهوم، والقدرة الكامنة فيه.»

تشارلز تايلور،
مؤلف «عصر علماني»

إلى أساتذتي

في محياهم ومماتهم

إن الاعتقاد بأن هناك مهنة أو وظيفة محترمة أو حسنة السمعة يجوز لصاحبها أن يكف عن مباشرتها بأمانة وشرف لهو ضرب من انعدام الدين، وهو جريمة تشهير في حق الطبيعة البشرية؛ ولكن أغلب الظن أنه لا توجد مهنة بالمثل لا تُسوِّل لصاحبها أحيانًا أن يباشرها بلا أمانة أو شرف.

صامويل تايلور كولريدج،
«السيرة الأدبية» (١٨١٧)

مقدمة

بدأ هذا الكتاب بسؤال بسيط: ما الذي يتسنى لنا أن نعرفه عن الأخلاقيات من خلال البحث في الثورات الأخلاقية؟ وقد ساقني إلى طرح هذا السؤال أن المؤرخين والفلاسفة اكتشفوا الكثير عن العلم من خلال الدراسة المتأنية للثورات العلمية. فقد خلُص كل من توماس كيون وبول فايرابند، على سبيل المثال، إلى نتائج رائعة من بحثهما في الثورة العلمية التي اندلعت في القرن السابع عشر — التي أهدت لنا جاليليو وكوبرنيكوس ونيوتن — وكذلك في الثورة الأحدث التي تمخَّضت عنها النظريات المذهلة لفيزياء الكم.

من الواضح أن نمو المعرفة العلمية أدى إلى تفجر ثورة هائلة في مجال التكنولوجيا. بيد أن الروح المحركة للعلم لم يكن هدفها تغيير وجه العالم وإنما فهمه. ومن ناحية أخرى، نجد أن الأخلاقيات، كما أكد إيمانويل كانط، هي في الأساس ذات طبيعة عملية؛ فربما كان لما نفكر فيه أو نشعر به أهمية من الناحية الأخلاقية، إلا أن الأخلاقيات، في صميمها، تدور حول ما نفعله. ولأن أي ثورة هي تغيير كبير في وقت قصير، فلا بد أن تنطوي الثورة الأخلاقية على تحول سريع في «السلوك» الأخلاقي، لا أن تقتصر على العاطفة الأخلاقية. ومع ذلك، فإن الأمور مع نهاية الثورة الأخلاقية، كما الحال مع نهاية الثورة العلمية، تبدو مختلفة. وبالنظر إلى الوراء، ولو لجيل واحد فحسب، تجد الناس يتساءلون: «فيمَ كنا نفكر؟ كيف فعلنا «ذلك» طوال هذه السنوات؟»

ومن ثم، بدأتُ أمحِّص عددًا من الثورات الأخلاقية، بحثًا عما يمكن تعلمه منها. وسرعان ما لاحظت أن الحالات المتباينة التي تأملتها، سواءٌ كانت انهيار المبارزة، أو التخلي عن عادة ربط أقدام الفتيات لدى الصينيين، أو نهاية العبودية على جانبي الأطلسي، يجمعها بعض السمات غير المتوقعة. أحدها، أنه أُثيرت حجج واضحة ومعلومة للقاصي والداني لمناهضة كلٍّ من هذه الممارسات قبل أن تزول. ولم يقتصر الأمر على وجود تلك

الحجج بالفعل، بل تعدَّى ذلك إلى حد صياغتها صياغة نستطيع — نحن أرباب الثقافات الأخرى أو أبناء الأزمنة المختلفة — أن نتعرف عليها ونستوعبها. ومهما كان ما حدث عندما زالت هذه الممارسات غير الأخلاقية، لم يكن السبب في ذلك — كما بدا لي — أن الناس قد بهرتهم حجج أخلاقية جديدة؛ فدائمًا كانت المبارزة أمرًا فتاكًا وعملًا أخرق منافيًا للعقل؛ ودائمًا كانت عادة ربط أقدام الفتيات أمرًا مؤلمًا يؤدي إلى الشلل؛ ودائمًا كان الاسترقاق عدوانًا على إنسانية المستعبَد.

كانت هذه مفاجأة بشأن ما لم يحدث. أما الملاحظة الثانية — التي كانت في رأيي مفاجأة أكثر إثارة للدهشة — فكانت تتعلق بما «حدث» بالفعل: ففي كلٍّ من هذه التحولات، نجد أن ما جرت العادة على تسميته «الشرف» قد لعب دورًا أساسيًّا. وقد أفضت هذه الملاحظة إلى البحث الذي جمعت نتائجه في هذا الكتاب. لم يكن ارتباط المبارزة بالشرف، ولا ارتباط نهاية المبارزة بأفكار جديدة تتعلق هي الأخرى بالشرف؛ بالأمر الذي يدعو للدهشة. لكن الأمر المدهش، في ظني، هو أن الأفكار المرتبطة بالشرف القومي وبشرف العمال — وهي أفكار بعيدة كل البعد عن مزارع العالم الجديد — لعبت دورًا كبيرًا في القضاء على عادة ربط أقدام الفتيات وعلى ظاهرة الاسترقاق الحديث على التوالي.

تبيَّن أن هذه القضايا اقترنت اقترانًا مباشرًا بمسائل تتعلق بدور الهوية الاجتماعية لكل منا — الرجال والنساء، الطبيعيين والشواذ، الأمريكيين والغانيين، المسيحيين والمسلمين واليهود — في تشكيل عاطفتنا وصياغة خياراتنا. وفي كتاب سابق لي، تتبعت الطرق التي من خلالها يمكن التماهي مع أسرة، أو مع جماعة عرقية أو ديانة أو أمة ما، التي من شأنها أن تربطنا بالآخرين في الفخر والخزي. وربما كنت مُهَيَّأً تمامًا لملاحظة الارتباطات القائمة بين الشرف والهوية التي هي جوهر الثورات الأخلاقية التي سأناقشها.

هذا يبدو في رأيي ارتباطًا يستحق الدراسة. فالهوية تربط هذه الثورات الأخلاقية بجانب من جوانب علم النفس الإنساني لاقى إهمالًا شديدًا من فلاسفة الأخلاق الذين استخدموا الإنجليزية لفترة طالت أكثر مما ينبغي، على الرغم من أن هذا الجانب حَظِيَ باهتمام أكبر في الفلسفة السياسية والأخلاقية الحديثة: وهذا هو انشغالنا البالغ والمُلِح بفكرة المكانة والاحترام، وحاجتنا الإنسانية لما أطلق عليه جورج فيلهلم فريدريك هيجل اسم "Anerkennung" أو «الإقرار». فنحن البشر بحاجة إلى أن يتجاوب الآخرون معنا

كأشخاص ومع ما نفعله تجاوبًا ملائمًا. نحن بحاجة إلى أن يقر بنا الآخرون بوصفنا كائنات واعية، وإلى أن يعترفوا بإقرارنا بهم. فعندما تلتقي عيناك بعيني أحد المارة في الطريق في إقرار متبادل، فإن كليكما يعبر عن حاجة إنسانية أساسية، وكلاكما يتجاوب مع هذه الحاجة التي يتعرف عليها في الآخر على الفور ودون جهد. وترد أشهر مناقشات هيجل حول الصراع من أجل الإقرار في البحث في علاقة السيد والعبد في كتابه «فنومينولوجيا الروح». وأعتقد أنه ما كان ليدهشه أن الحركات التي دعت إلى القضاء على الاسترقاق كانت تستمد شيئًا من زخمها من السعي وراء الإقرار.

هكذا ساقني بحثي إلى حيث لم أكن أتوقع: فأنا الآن أود أن أطالب بمكانة خاصة للشرف في أفكارنا حول ماهية الحياة الإنسانية الناجحة. كان أرسطو يعتقد أن أفضل حياة هي الحياة التي نحقق فيها ما أسماه «يودايمونيا» أو «الازدهار الإنساني»، وقد أطلق على دراسته لهذا الازدهار الإنساني اسم «مبادئ الأخلاق». وأعتقد أن هذا الكتاب مساهمة في علم الأخلاق وفق مفهوم أرسطو، وهو المفهوم الذي آمل — أنا نفسي — أن أستخدم اللفظة في إطاره.

تُرجمت «يودايمونيا» إلى «السعادة» وهي ترجمة مضللة، فما كان يقصده أرسطو بهذا التعبير هو أقرب لمعنى «الازدهار». وسأذهب أنا إلى أن تفسير لفظة «الازدهار» هو «أن تحيا حياة طيبة»، ما دمت لن تقصر تفسيرك للحياة الطيبة على أنها «أن تحسن للآخرين». فمجموعة القيم التي توجهنا في تحديد واجبنا تجاه الآخرين هي في الحقيقة مجموعة فرعية من القيم العديدة التي توجه حيواتنا، وأعتقد أنه من المنطقي أن نطلق على هذا النوع الخاص من القيم «القيم الأخلاقية». ومن هذا المنطلق، يتضح جليًّا أن المبارزة، وعادة ربط أقدام الفتيات، والعبودية كلها قضايا أخلاقية. (فالعبيد، والنساء اللاتي رُبطت أقدامهن، والمبارزون المقتولون، كلهم سُلِبوا حقوقهم المستحقة.)

من الواضح أن الأخلاقيات — من هذا المنطلق — تعد بعدًا مهمًّا من أبعاد مبادئ الأخلاق: فقيامي بما ينبغي عليَّ القيام به تجاه الآخرين هو جزء من الحياة الطيبة التي نتحدث عنها، ويعد التقدير المتنامي لالتزامات كل منا تجاه الآخر أحد السمات المميزة للقرون القليلة المنصرمة. إلا أن الحياة الطيبة تعني أكثر بكثير من مجرد أن يكون المرء صالحًا أخلاقيًّا؛ فمن المغريات التي تحدق بالفلسفة أنها مقتضبة في حديثها عن الأشياء العديدة التي تطيب بها الحياة. فالحياة الطيبة عادة ما تشمل العلاقات بالأسرة والأصدقاء، وهي علاقات لا يحكمها ما ينبغي علينا تقديمه للآخرين فحسب، بل تمتد

لتشمل ما نقدمه من حب عن طيب خاطر. وقد تطيب الحياة أكثر لدى الغالبية العظمى منا بما نمارسه من نشاط اجتماعي. فنحن نذهب للكنيسة أو المعبد؛ ونمارس الرياضة أو نشاهدها معًا؛ أو ننخرط في السياسات المحلية أو القومية. كما أننا نجني الكثير من مجرد الاحتكاك ببعضٍ من الأشياء العديدة التي تثري التجربة الإنسانية، بما في ذلك الموسيقى والأدب والسينما والفنون المرئية، وكذلك من المشاركة في ضروب الأنشطة التي نختارها لأنفسنا مثل تعلم فن الطهي، أو زراعة الحدائق، أو دراسة تاريخ عائلاتنا. فهناك صور شتى للخير الإنساني.

إحدى طرق البدء في فهم أهمية الشرف بالنسبة لمبادئ الأخلاق هي إدراك الصلات التي تربط بين الشرف والاحترام؛ فالاحترام واحترام الذات كلاهما فضائل إنسانية بالغة الأهمية، بل وتضيف إلى «الازدهار الإنساني» مساعدةً إيانا على العيش الطيب.

لقد قضيت جزءًا لا بأس به من حياتي الدراسية في محاولة إقناع نظرائي من الفلاسفة بإدراك الأهمية النظرية والعملية للأشياء التي من الجائز أنهم قد مروا عليها مرور الكرام، مثل الجنس والعرق، والنوع الاجتماعي والنشاط الجنسي، والقومية والدين؛ أي كل ما يشكل الهوية الاجتماعية بكل ثرائها الذي نرسم به معالم حياتنا. وعليه، يعد الشرف قضية مصيرية أخرى أغفلتها الفلسفة الأخلاقية الحديثة. ومن أسباب وصفها بالمصيرية أنها — مثلها مثل هويتنا الاجتماعية — تمثل جسورًا تربط حياتنا معًا. ومن شأن الاهتمام بقضية الشرف — مثله في ذلك مثل الاهتمام بأهمية هويتنا الاجتماعية — أن يساعدنا في التعامل كما ينبغي مع الآخرين، وأن نستغل حياتنا أفضل استغلال. لقد كان الفلاسفة يدركون ذلك في يوم من الأيام؛ فلتقرأ لمونتيسكيو أو آدم سميث، أو ربما أرسطو. وقد تكون لقضيتي «الاحترام» و«احترام الذات» مكانتهما في الفلسفة المعاصرة، إلا أنه يبدو أن مفهوم الشرف — الذي يعد وثيق الصلة بهما ولكنه في الوقت ذاته بعيد كل البعد عنهما — قد طواه النسيان. أرى أنه قد حان الوقت لنعيد للشرف مكانته في الفلسفة.

إن الوقائع التاريخية التي أعرضها في كتابي هذا تضرب الأمثال للسمات المختلفة للشرف عبر الأزمنة والأمكنة، وتتيح لنا فرصة استكشافها. وتساعدنا كل واحدة من هذه الوقائع على إضافة عنصر جديد للصورة ككل. سيمكننا الذهاب في رحلة من بريطانيا إلى الصين، ثم العودة أدراجنا إلى العالم على جانبي الأطلسي، من تعميق فهمنا للأبعاد المتعددة للشرف. هذه ليست ثلاث حكايات منفصلة ذات طبيعة محلية، بل هي خيوط

نسيج حكاية إنسانية واحدة؛ حكاية تهم من هم في سنغافورة أو مومباي أو ريو دي جانيرو كما تهم من هم في لوس أنجلوس أو كيب تاون أو برلين. وقد تضفي كل بقعة من هذه البقع صبغتها الخاصة على موضوع الشرف، إلا أنني على يقين من أننا سنجد في ثنايا كل حكاية حادثة تشير إلى الدروس المستفادة نفسها.

ليس هدفي محاولة فهم أناس آخرين، أو أزمنة أخرى، أو أماكن أخرى فحسب، بل أسعى أيضًا إلى محاولة تسليط الضوء على حياتنا الآن. هدفي تحديدًا هو استغلال الدروس المستفادة من الماضي لمواجهة واحدة من أخطر المشكلات التي تطرحها قضية الشرف في عالمنا المعاصر؛ ألا وهي قتل النساء والفتيات باسم الشرف. عندما يحملنا الفصل الرابع إلى باكستان، سنكون على استعداد لفهم واحد من جوانب الشرف القاتمة ومواجهتها؛ وكما هو الحال دومًا مع القضايا التاريخية، تنطبق الدروس المستفادة من بقعة من بقاع الأرض على غيرها من البقاع. وسأسلط الضوء على باكستان، لكن يجب أن يكون واضحًا منذ البداية أنها ليست المكان الوحيد على سطح الكرة الأرضية الذي ترتكب فيه جرائم قتل باسم الشرف.

وليست جرائم الشرف الطريقة الوحيدة التي يتجلى فيها الشرف اليوم، وهدفي في الفصل الأخير هو اقتراح طرق يمكن من خلالها أن نفهم معنى الشرف، وبالتالي تساعدنا على التعامل مع مشكلاتنا المعاصرة الأخرى. «فيم كانوا يفكرون؟» سؤال نقصد به أجدادنا، ولكننا نعلم علم اليقين أنه بعد قرن من الآن سيطرح أحفادنا السؤال نفسه، وسنكون نحن المقصودين. ترى ما الأمر الذي سيثير دهشتهم أكثر؟ تحتجز الولايات المتحدة ما يقارب الواحد بالمائة من سكانها في زنزانات وتحكم على آلاف من سجنائها بسنوات من السجن الانفرادي. وتحظر المملكة العربية السعودية قيادة النساء للسيارات. وتعاقب دول عدة المثليين جنسيًّا بالسجن مدى الحياة أو بالإعدام. كما أن هناك عزلة مفروضة على مئات الملايين من الثدييات وعلى مليارات الطيور في المزارع الصناعية حيث تعيش فيها حياة بائسة وجيزة. كذلك هناك الفقر المدقع داخل العالم المتقدم وخارجه. في يوم من الأيام، لن يتوقف تفكير المرء عند مجرد الحكم على صحة واحدة من الممارسات القديمة أو فسادها في مقابل صحة ممارسة جديدة، بل سيتطرق إلى فكرة أنه ثمة ما كان يدعو للخجل في هذه الممارسات القديمة. وفي أثناء هذه المرحلة الانتقالية، سيغير العديد من الناس أفعالهم؛ لأن شعورهم بالخزي سيدفعهم إلى الإقلاع عن ممارساتهم القديمة. وربما ليس كثيرًا علينا أن نأمل في أنه إذا ما أعدنا للشرف مكانته التي يستحقها الآن،

فمن الجائز أن يصبح عالمنا عالمًا أفضل. هدف هذا الكتاب هو شرح مفهوم الشرف حتى يتسنى لنا إدراك أهميته المستمرة في حياة كل واحد منا.

عندما كنت صبيًّا، كان للمغني الأيرلندي فال دونيكان أغنية حققت نجاحًا ساحقًا اسمها «سر منتصب القامة»، يحكي فيها ما قالته له والدته عندما كان صغيرًا. قالت له: «سر منتصب القامة»، وحثته كذلك قائلة: «لا يشخص بصرك في مواجهة العالم.» وعلى الرغم من أنني كنت لا أَكبُره كثيرًا وقتها عند سماعي الأغنية، فإنني أتذكر كيف أن هذا التوبيخ من أمه كان له بالغ الأثر في نفسي (مع أن بطل الأغنية كان يتحدث من زنزانة في السجن ساقه إليها عدم مبالاته بنصيحة أمه). كان فال دونيكان يتمتع بصوت عذب، وكان يصحب أغنيته لحن رائع، ولكنها ظلت عالقة بذاكرتي لأكثر من أربعين سنة لسبب غير اللحن، وهو أنها تعبر بكل بساطة عن مثال من المثل العليا هو الشرف. ترتبط العوامل النفسية للشرف ارتباطًا وثيقًا بفكرة أن يسير المرء رافعًا رأسه، مواجهًا العالم بشجاعة. كذلك قالت والدة فال: «ارفع رأسك عاليًا.» وعندما يتذكر الأصحاء الذين يتمتعون بروح الشرف أنهم جديرون بالاحترام، فإنهم بالفعل يسيرون وهم مرفوعو الرأس، منتصبو القامة. وبإمكاننا أن نلمس احترامهم لأنفسهم، وبإمكانهم أن يلمسوه في نفخة صدورهم وانتصاب قاماتهم.

وعلى الجانب الآخر، تجد أن الذلَّ يحني الظهور وتشخص معه الأبصار. فإذا أردت أن تعبِّر عن ارتكاب شخص ما لفعل منافٍ للشرف بلغة الأشانتي-توي، وهي لغة أبي، فإنك تقول: «فقد ماء وجهه.» وفي الواقع، دائمًا ما يكون وجه من يشعر بالخزي منكسًا ناظرًا بعينيه إلى أسفل. وتعبِّر عن الشرف بلغة الأشانتي-توي كلمة «أنيمونيام»، وهي مكونة من الجذر «نيم» بمعنى «الوجه». والكل يعلم أن الصينيين يتكلَّمون دومًا عن «فقدان ماء الوجه»؛ وأن اللغات الفرنسية والألمانية والإنجليزية كلها تعبر عن فقدان ماء الوجه وحفظه. وكذلك في شرق آسيا، وأوروبا الغربية، وغرب أفريقيا: ثلاث مناطق مختلفة تجد فيها الشيء نفسه. وكل هذا يشير إلى أن البشر في كل مكان تجمعهم النزعة ذاتها.

وليس الأهم ما تفعله بوجهك عمدًا — سواءٌ كان ذلك بإطلاقه بجرأة أو انكفائه في مذلة — فالوجه تعلوه حمرة الخجل بطريقة لا إرادية؛ والعين تغرورق بالدموع عندما تجيش المشاعر، خاصة المشاعر الأخلاقية مثل السخط أو العزة. إن الوجه يفضح مشاعر

صاحبه أكثر من سواه، وربما بدا وكأنَّ التركيز على ارتباط الشرف بالوجه يعني أن الشرف لا علاقة له بالمشاعر إلا عندما نكون على مرأى من الناس. إلا أن هذه مغالطة بالطبع. فيمكننا أن نشعر بالخزي بعيدًا عن أعين الناس.

في القرن السابع عشر، كتب رينيه ديكارت يقول: «إنني مجبر على الاعتراف بأنني أخجل من نفسي كلما تذكرت أنني في الماضي أثنيت على هذا الكاتب ...»[1] يمكننا أن نراه في غرفة مكتبه يتدبر مديحه في الماضي، ويدرك أنه ارتكب خطأً فادحًا في حكمه على أمر من الأمور؛ حكمٌ جانبه الصواب يجعل صاحبه غير أهلٍ لكامل الاحترام الفكري، فيتدفق الدم في وجهه. اهتمامك بشرفك معناه أن ترغب في أن تكون أهلًا للاحترام. فإذا أدركت أنك ارتكبت خطأً يقلل من شأنك، فإنك تشعر بالخزي، سواءٌ كان ذلك على مرأى من الناس أو لا.

وبنهاية الكتاب، سأكون قد عرضت للقارئ ما قد نطلق عليه اسم «نظرية الشرف». إلا أنني أعتقد أن الطريقة المثلى للوصول إلى هذه النظرية تكون من خلال التعرف على العناصر الضرورية التي تمثل الشرف، وذلك عندما نرقب الطريقة التي يلعب بها الشرف دورًا في حياة الأفراد والمجتمعات. سأجمع في مستهل الفصل الأخير كافة عناصر النظرية التي اكتشفناها معًا. وسيكون هذا على ما أعتقد المكان الأمثل لتقديم بيان مستفيض. ولأنه لا جدوى من النظريات دون حجج تؤيدها؛ فلن يستطيع القارئ أن يفهم حججي أو أن يحكم على مدى صحتها إلا عندما يصل إلى المرحلة التي يدرك فيها السبب وراء تقديم مثل هذه الفرضيات.

أعلم أن العديد من المعاصرين ينفرون من مجرد الكلام عن «الشرف»، ويعتقدون أننا سنكون أفضل حالًا ولا شك بدون هذه المهاترات. (يدرك المرء هذا الأمر حق الإدراك عندما يقضي عدة سنوات في مواجهة سؤال: «ماذا تفعل هذه الأيام؟» والإجابة بأنني «أؤلف كتابًا موضوعه الشرف».) ولكن، سواءٌ أكنت مع الشرف أم ضده، فإنني على يقين من أن القارئ يدرك تمامًا مشاعر الخزي التي شعر بها ديكارت أو مشاعر الفخر التي عبَّر عنها فال دونيكان. إنه لأمر واقع أن مجتمعاتنا تخلق مواثيق تحافظ على بقائها مثل هذه الأنماط من السلوك والمشاعر؛ إن لُب العوامل النفسانية للشرف — الذي يكمن في منح الاحترام وتلقيه — جزءٌ لا يتجزأ منك حيث إنه موجود داخل كل إنسان طبيعي، مهما كانت درجة تنوُّره وتقدمه. هذا سبب من الأسباب التي دعتني إلى التفكير في حاجتنا إلى أن نحسب للشرف كل حساب؛ فهو قائم على ميول أساسية في علم النفس الاجتماعي

الإنساني. ولا شك في أنه من الأفضل أن نفهم طبيعتنا ونتعامل معها بدلًا من أن نعلن عدم رضانا عما نحن عليه، أو — الأسوأ — أن ندَّعي أنه لا طبيعة لنا على الإطلاق. ربما نعتقد أننا فرغنا من التعامل مع الشرف، ولكن من المؤكد أن الشرف لم يفرغ منا بعد.

كوامي أنطوني أبياه برينستون،

نيو جيرسي

الفصل الأول

اندثار المبارزة

... المساواة حتمية.

القاعدة الرابعة عشرة من كتاب
«الممارسة الأيرلندية للمبارزة ومغزى الشرف»

مواجهة مربكة

عقارب الساعة تشارف على الثامنة من صباح يوم ٢١ مارس ١٨٢٩. وصل دوق ويلينجتون — رئيس وزراء بريطانيا — على صهوة حصانه عند مفترق طرق جنوب نهر التيمز، على مسافة نصف ميل تقريبًا من جسر باترسي. وسرعان ما لحق به زميله في الوزارة، السير هنري هاردينج — وزير الحرب — أعقبه بعد فاصل زمني قصير، طبيب الدوق في مركبته.

وبينما تبادل الرجال الثلاثة التحية، تحرك الطبيب صوب ساحة كبيرة مفتوحة تسمى باترسي فيلدز، مارًّا بمزرعة صغيرة، حاملًا مسدسين يخفيهما تحت معطفه، ليواريهما عن الأنظار وراء سياج من الشجيرات. والمعروف عن باترسي فيلدز أنه المكان الذي يقصده السادة للمبارزة، وما كان ليصعب على أي شخص يرقب تسلسل الوافدين أن يفهم ما يدور. فالدوق شخصية معروفة لأي لندني تقريبًا، بوجهه الذي يعلوه أنف روماني كبير وجبينه العالي. فهو ذائع الصيت منذ انتصاراته الأولى على جيوش نابليون في إسبانيا قبل عشرين عامًا. ولا بد أن الفضول كان سيقتل أي متفرج رغبةً في معرفة من الوافد التالي.

وعلى أي حال، فمجرد وصول أحد السادة النبلاء ومعه شاهد المبارزة وطبيبه هو إيذان بوصول غريمٍ وشاهد المبارزة الخاص به هو الآخر. والسؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه مع ظهور شخص مثل دوق ممشوق القوام، مشهود له بالشرف، يُضرب به المثل في خدمة الملك والوطن، يستعد لمبارزة، هو: من الذي تجرأ واعتدى على شرفه؟

وسرعان ما يكون للسؤال جواب بوصول إيرل وينتشيلسي، وشاهد المبارزة من طرفه، إيرل فالموث. واسم إيرل وينتشيلسي التعميدي هو جورج ويليام فينش-هاتون. (كان حفيده هو دانيس فينش-هاتون، الأرستقراطي الإنجليزي الوسيم الذي لعب دوره روبرت ردفورد في فيلم «خارج أفريقيا».) يعد فينش-هاتون أقل شهرة من الدوق بكثير، وقد شاعت سمعته القبيحة نتيجة معارضته النشطة على مدار عام أو عامين لحركة تهدف إلى رفع بعضٍ من الأعباء القانونية عن كاهل الكاثوليكيين في بريطانيا (وهي أعباء دائمًا ما كانت موجودة على نحو أو آخر منذ حركة الإصلاح الديني). وهو خطيب ملهم، طالما تحدث داخل البرلمان وخارجه عن الحاجة إلى حماية دين آبائه وتقاليدهم. وكان قائدًا لتلك الفئة من الإنجليز الذين ظلوا يعتقدون بحماس أنه لا يمكن أن يجمع المرء بين ولاءٍ لبريطانيا وولاءٍ للبابا في روما في قلب واحد. كان إيرل وينتشيلسي طويل القامة، أسود الشعر، قوي البنية، وكان في أواخر الثلاثينات من عمره؛ أي يصغر الدوق بعشرين عامًا على الأقل. ولا بد أن موكبه مع إيرل فالموث كان مهيبًا، ففالموث كان ضابطًا سابقًا بالجيش، مثله.

وقف دوق ويلينجتون بعيدًا في تحفظ في حين احتدم النقاش بين شاهدي المبارزة؛ فالموث وهاردينج. ثم حشى الطبيب المسدسين اللذين كان قد أخفاهما وراء سياج الشجيرات. كانت هذه مهمة هاردينج، إذا توخينا الدقة، إلا أن هاردينج كان قد فقد يده اليسرى في الحروب النابليونية، أما اللورد فالموث فكان قد حشى بالفعل واحدًا من المسدسين اللذين أحضرهما معه. اختار هاردينج البقعة التي سيقف فيها الدوق، ثم خطى اثنتي عشرة خطوة، وأعطى توجيهًا للورد وينتشيلسي بأن يأخذ موقعه. اعترض ويلينجتون على الموقع الأول قائلًا: «اللعنة! لا تجعله يقف قريبًا من الخندق. إذا أصبته، سيسقط فيه!»[1]

وأخيرًا، عندما أخذ كل منهما موقعه، أعطى هاردينج الدوق مسدسه، وأعطى فالموث وينتشيلسي مسدسه، وأخذ هاردينج خطوات للوراء، ثم بعد عدة إجراءات شكلية أخرى، قال بحزم: «أيها السادة، هل أنتما مستعدان؟ أطلقا النار!» رفع الدوق مسدسه، وتردد

للحظة تعود لعدم إبداء الإيرل أي بادرة للاستعداد، ثم أطلق النار. لم يصب وينتشيلسي بأذى. وعندها رفع الإيرل مسدسه بكل تصميم فوق رأسه وأطلق النار في الهواء.

وقد قال طبيب ويلينجتون لاحقًا في روايته لما دار بين شاهدي المبارزة:

> ظل الدوق في مكانه، في حين اندفع اللورد فالموث واللورد وينتشيلسي مباشرة نحو السير هنري هاردينج، ووجه اللورد فالموث له الكلام قائلًا: «إن لورد وينتشيلسي، بعد أن تلقَّى طلقات النار من الدوق، يجد نفسه في ظروف مختلفة عن تلك التي كان فيها سابقًا، وهو الآن يجد نفسه قادرًا على أن يعوض الدوق بالطريقة التي يريدها.»

كان فالومث يتبع العرف السائد الذي يقضي بأن التواصل لا يكون إلا من خلال شاهدي المبارزة، وعليه كان الدور على السير هنري، بصفته شاهد الدوق، ليجيب. مرت ثوانٍ يحفُّها التوتر قبل أن يقول هاردينج:

> «يتوقع الدوق اعتذارًا صادقًا، واعترافًا كاملًا بالخطأ الذي اقترفه الإيرل عندما نشر الاتهام الذي وجهه إليه.» عندها أجاب اللورد فالموث: «اعتذار بين كامل بكل معنى الكلمة.» ثم أخرج من جيبه ورقة تحمل اعترافًا من اللورد وينتشيلسي بخطئه ...[2]

وبعد مناقشات محتدمة وتعديل اقترحه الطبيب، وافقت كافة الأطراف على نسخة من الاعتذار الذي كان قد أعده فالموث بعد إدخال بعض التعديلات الطفيفة عليه.

تقدم الدوق وانحنى أمام إيرل وينتشيلسي وإيرل فالموث، وعندها قام إيرل فالموث، الذي يبدو أنه شارك على مضضٍ في هذه الأحداث، بشرح كيف أنه كان يرى منذ بداية الأمر أن وينتشيلسي قد جانبه الصواب. عندها قال هاردينج بكل صراحة إن رأيه هو أنه ما كان لفالموث أن يقبل أن يكون شاهد مبارزة لوينتشيلسي ما دام كان هذا رأيه؛ وعندما حاول فالموث أن يشرح وجهة نظره مرة أخرى، تدخل الدوق هذه المرة قائلًا: «عزيزي اللورد فالموث، هذه أمور لا شأن لي بها!» ثم لمس طرف قبعته بإصبعيه في تحية وقال: «عمت صباحًا يا عزيزي اللورد وينتشيلسي. عمت صباحًا يا عزيزي اللورد فالموث.» ثم امتطى حصانه.

إذا ما بحثنا في هذا التبادل المشين لإطلاق النار وما تلاه من حديث، فإننا نستطيع أن نفهم التغير الذي طرأ على ثقافة الشرف في بريطانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن موت المبارزة في بريطانيا — أي اختفاء نوع من الممارسات كان يحدد ملامح حياة النبلاء على مدار ثلاثة قرون تقريبًا — يمثل أول ثورة أخلاقية أود أن أسلط عليها الضوء. ومن شأن قصة ويلينجتون ووينتشيلسي التي دارت على أرض باترسي فيلدز أن تتيح لنا فرصة مشاهدة بعض الضغوط التي ساهمت في القضاء عليها تمامًا.

تحديات دستورية

تعود أسباب المبارزة إلى معارضة وينتشيلسي الصريحة لمشروع القانون الذي كان يحاول ويلينجتون تمريره في مجلس اللوردات؛ قانون الإغاثة الكاثوليكية، الذي كان يقضي بالسماح للكاثوليكيين بعضوية البرلمان البريطاني لأول مرة منذ أكثر من مائة وخمسين عامًا. ففي يونيو عام ١٨٢٨؛ أي قبل هذه الأحداث بسنة واحدة، فاز دانيال أوكونل، الأيرلندي الوطني ومؤسس الرابطة الكاثوليكية، التي كانت تسعى إلى تحسين أحوال الكاثوليكيين في أيرلندا، بعضوية البرلمان البريطاني. كان يتمتع أوكونل وسياساته بشعبية كاسحة في أيرلندا — كما أوضحت الانتخابات — وكان من شأن وجوده في لندن أن يتيح للأيرلنديين مساحة للتعبير عن آرائهم في المجلس التشريعي. ولكنه حُرِم من دخول مجلس العموم لكونه كاثوليكيًّا ... ما لم يبدِ استعداده لأن يقسم بأن «التشفع بمريم العذراء أو غيرها من القديسين وتقديسهم، وأن ذبيحة القداس، كما هو متعارف عليه في كنيسة روما، هي كلها ضرب من ضروب الخرافات والوثنية ...» وبطبيعة الحال، لا يمكن لأي كاثوليكي يحترم ذاته أن يقسم مثل هذا القسم، ومن الواضح كذلك أن هذا هو السبب وراء مثل هذا الطلب. ويعكس إقصاء أوكونل بعيدًا عن البرلمان صور الإقصاء العديدة الأخرى التي كان يعاني منها أي أيرلندي كاثوليكي، رجلًا كان أو امرأة، على أرض وطنه. والتهبت عواطف الأيرلنديين حول هذه القضية حتى إن الحديث تطرق في بعض الأوساط إلى إشعال حرب أهلية.

وكحال معظم أعضاء حزب المحافظين في بريطانيا — بما في ذلك السير روبرت بيل الذي كان مسئولًا عن توجيه حركة سير مشروع القانون في مجلس العموم — عارض ويلينجتون فكرة تحرير الكاثوليكيين ذات مرة، ولم يكن لأي من الرجلين أن يغير رأيه بسهولة. فالدوق وُلد في أيرلندا وشغل منصب رئيس وزرائها عندما كان سياسيًّا شابًّا،

وبالتالي كان أفضل من يقدِّر دقة الموقف في هذه الجزيرة التي يسودها الاضطراب. لقد غيَّر موقفه من فكرة تحرير الكاثوليكيين؛ لأنه — كما قال في خطابه حول القراءة الثانية لمشروع القانون في مجلس اللوردات، وهو الخطاب الذي أثنى عليه الكثيرون واصفين إياه بواحد من أفضل خطاباته في مسيرته البرلمانية — يبدو أن أيرلندا «على شفا حرب أهلية». وقد عقَّب رئيس الحكومة، وسط تهليل من ذلك المجلس الموقر، قائلًا: «وهنا لا أجد ما أقوله سوى أنه إذا كان في وسعي أن أجنِّب وطني الذي أعشق ترابه شهرًا واحدًا من حربٍ أهليةٍ بأي ثمن، لضحيت بحياتي نفسها لأجل هذا الأمر.»[3]

إلا أن جورج ويليام فينش-هاتون، الإيرل العاشر لوينتشيلسي، كان مستعدًّا لأن يفترض الأسوأ، ودائمًا ما كان يعلن — خاصة مع اقتراب موعد التمرير النهائي لمشروع القانون — أن دوق ويلينجتون يدبر هجومًا على الدستور البروتستانتي. وفي هجوم شرس في فبراير عام ١٨٢٩، حث وينتشيلسي «الإخوة البروتستانتيين!» على أن يأخذوا «موقفًا جريئًا دفاعًا عن الدستور البروتستانتي والديانة البروتستانتية ...»؛ لأن «مجلس الشيوخ الموقر يضم بين جنباته أعضاءً منحلين على أتم الاستعداد لأن يقدموا عند ضريح الخيانة والتمرد قربانًا هو الدستور الذي كافح ومات من أجله أجدادنا»، مطالبًا بني وطنه أن يرفعوا التماسًا إلى الملك والبرلمان. وقد وصف نفسه بكل تواضع بـ «الخادم الأمين والمطيع» لإخوته البروتستانتيين، إلا أن توقيعه «وينتشيلسي ونوتينجهام» — حيث إنه كان الإيرل الخامس لنوتينجهام كذلك — الذي ذيَّل به المنشور، ربما لم يكن على نفس الدرجة من التواضع.

وفي خطاب نُشر في صحيفة «ذا ستاندارد» في ١٦ مارس؛ أي قُبيل موعد التمرير النهائي لمشروع القانون بأسبوع تقريبًا، شن وينتشيلسي هجومًا على دوق ويلينجتون كان فيه أكثر تحديدًا. فقد زعم أن رئيس الحكومة كان مرائيًا عندما قدم الدعم المالي لإقامة كينجز كوليدج لندن بوصفها مؤسسة أنجليكانية في محاولة منه لموازنة الأمر بعد إنشاء جامعة لندن ذات الطابع العلماني. وقد وصف وينتشيلسي مساهمة الدوق في هذا المشروع — الذي قد يبدو بروتستانتيًّا — بأنها «ستار» يتيح له «التخفي وراء قناع التحمس لصالح الديانة البروتستانتية» بغرض «الاستمرار في مكائده التي يحيكها في الخفاء لانتهاك حرياتنا، وفرض البابوية داخل كل وزارة من وزارات الدولة».[4]

لا شك أن وينتشيلسي كانت تحركه مشاعر قوية تجاه الكنيسة الإنجليزية. فقد وصفه تشارلز جرفيل — الكاتب في مجلس الخاصة، وهي الهيئة التي تضم كبار

المستشارين السياسيين للملك كافة، في الفترة من عام ١٨٢١ إلى عام ١٨٥٩ — بأنه «نظير لا أهمية شخصية له، ولكنه نصيرٌ راسخ الإيمان بالكنيسة والدولة».[5] بيد أن رفع أصابع الاتهام في وجه بطل الحروب ضد نابليون و«مخلِّص أوروبا» والظافر في موقعة ووترلو، ورميه بالرياء بشأن عقيدته الحقيقية وبخيانة الدستور، كلها ولا شك — كما جاء على لسان السادة في نوادي لندن الذين تردد بينهم ذلك الاتهام — أمور تدل على التمادي الشديد.

ويبدو أن اتهامات وينتشيلسي المنشورة قد أثارت ثائرة ويلينجتون الذي أصر على اعتذار الإيرل له ... الأمر الذي رفضه الأخير بعد تبادل متعجل للرسائل. وعليه، أرسل الدوق في ٢٠ مارس رسالة لوينتشيلسي تفيض بالازدراء يتساءل فيها: «هل من الممكن أن يقبل وزير الملك أن يهينه أي شخص كان لمجرد أنه تراءى له أن ينسب إليه دوافع مشينة أو إجرامية بناءً على تصرفاته باعتباره فردًا؟» وعلى الفور، أعقبه بإجابته: «لا أشك ولو للحظة في القرار الذي يتحتم عليَّ أخذه. ولا تلومنَّ إلا نفسك يا سيادة اللورد!» وهنا أصر على أن يمنحه وينتشيلسي «الشرف الذي يحق لكل رجل أن يطلبه ولا يحق لأي رجل أن يرفضه».[6] وفي صباح اليوم التالي، تقابل الدوق والإيرل مصحوبين بشاهدي المبارزة في باترسي فيلدز.

كانت قد مرت أسابيع قليلة على هذه الواقعة عندما منح الملك جورج الرابع تصديقه الملكي على قانون الإغاثة الكاثوليكية، وأمر بنفاذه. أشيع وقتها أن الملك صاحب الميول المناهضة للكاثوليكية قد بكى وهو يوقع على مشروع القانون. فقد أجبره تهديد ويلينجتون بالاستقالة على الإذعان.

فيمَ كان يفكر؟

كانت هذه الملابسات التي أسفرت عن تحدي ويلينجتون للإيرل. ولكن فلنتأمل النقاط التالية. لم يكن الدوق متحمِّسًا للمبارزة. بل إنه في واقع الأمر لم يبارز قط قبل هذه الواقعة، ولم يبارز أبدًا بعدها على العكس من العديد من ضباط الجيش في زمانه، وعلى الرغم من حياته المهنية العسكرية المتميزة. ويبدو أنه — عندما كان قائدًا ميدانيًّا في أثناء الحروب النابليونية — كان يرى أن قمع المبارزة تمامًا بين صفوف الجيش من شأنه أن ينال من الشرف العسكري البريطاني. إلا أنه في عام ١٨٤٣؛ أي بعد مرور أربع عشرة سنة على واقعة المبارزة سيئة السمعة عندما كان لا يزال قائدًا عامًّا في الجيش، أُدخلت

تعديلات على «قواعد الحرب» تقضي بفرض عقوبات مشددة على كل من يشارك في مبارزة في كافة فروع القوات المسلحة، وذلك بعد حشد تأييد العديد من الشخصيات المرموقة مثل الأمير ألبرت، زوج الملكة فيكتوريا العزيز. وقد صار الدوق أيضًا عضوًا بارزًا في رابطة مناهضة المبارزة في وقت لاحق من حياته.

علاوة على ذلك كانت المبارزة مجرَّمة قانونًا. فقد كتب السير ويليام بلاكستون، في الستينيات من القرن الثامن عشر، في كتابه «ملاحظات حول قوانين إنجلترا»، يقول إن القانون الأنجلوساكسوني العام في إنجلترا «قد نسب جريمة القتل وفرض عقوبة لها» على المتبارزين وشاهدي المبارزة، الذين «استهتروا بحياتهم وحياة إخوانهم».[7] وكذلك، فإن كلًّا من القانون الكنسي والتعاليم الأخلاقية المسيحية يعارضان المبارزة.

ويجب ألا نغفل الآثار «السياسية» المترتبة على المبارزة. فقتل الدوق كان سيعني أن تفقد الدولة رئيسًا للوزراء، وأن يخسره الملك في خضم أزمة دستورية في حادث غير قانوني يدور حول القضايا المتنازع عليها في تلك الأزمة نفسها. توجد عدة أمور كانت ستساهم في المزيد من زعزعة الاستقرار في مناخ يسوده الاضطراب بالفعل. فلو قَتل الدوق وينتشيلسي، كان سيحاكم بتهمة القتل أمام مجلس اللوردات. (وقد كان ذلك مصير اللورد كارديجان الذي حُوكم في عام ١٨٤١ بتهمة إصابة كابتن تاكت بجرح في مبارزة بينهما؛ وقد بُرِّئت ساحة كليهما.)[8] على أقل تقدير، كان سيُجبر الدوق على الاستقالة من الوزارة، كما كان مصير اثنين من الساسة الأنجلو-أيرلنديين، وهما كانينج وكاسلرايه، حيث أُجبر الأول على الاستقالة من منصب وزير الخارجية والثاني من منصب وزير الحربية بعد خوضهما مبارزة قبل ذلك بعقدين من الزمان. وسواء قتل الدوق وينتشيلسي أو حدث العكس، فلا شك في أن مجلس اللوردات كان سيجيز قانون الإغاثة الكاثوليكية.

ولو عُقدت محاكمة، لكان اللوردات في موقف لا يحسدون عليه. فالثورة الفرنسية وإعدام الملك لويس السادس عشر وزوجته الملكة في عام ١٧٩٣ كلها أمور ساهمت في رفع راية النزعة الجمهورية مرفرفة في أوروبا. أما النادي الجاكوبي السياسي، وهي المنظمة الراديكالية الرائدة في الثورة الفرنسية، فقد نشر أفكارًا جديدة حول الحرية والمساواة في جميع أنحاء فرنسا سرعان ما وجدت أنصارًا لها في إنجلترا كذلك. وفي مطلع القرن التاسع عشر، اتخذت الحكومة البريطانية بانتظام تدابير لمواجهة تهديد النزعة الجاكوبية؛ خوفًا من تنامي موجة من العداء ليس للملكية فحسب، بل وأيضًا للأرستقراطية والامتيازات الموروثة كافة.

تلت هزيمة ويلينجتون لنابليون في موقعة ووترلو فترة من ارتفاع معدلات البطالة، تفاقمت بفعل «قوانين الحبوب» التي كان هدفها الحفاظ على أسعار الحبوب رخيصة. ساهمت هذه القوانين في الحفاظ على المصالح الاقتصادية للمزارعين الذين كانوا يزرعون القمح وغيره من المحاصيل في المملكة المتحدة، ولكنها رفعت أسعار الغذاء بالنسبة لفقراء إنجلترا. وقد أدى انعدام شعور الطبقات الحاكمة بمعاناة من هم أردى منهم حالًا إلى منح المطالبات ذات الطابع الراديكالي مزيدًا من الزخم. وفي عام ١٨١٩، تجمَّع أكثر من ٥٠ ألف رجل وامرأة في ساحة سانت بيترز فيلد في مانشستر للمطالبة بإصلاح برلماني. وعندما رفض الجمع الانصياع لقرار المأمور بضرورة التفرق، تعرض أعضاء من العسكريين الذين كان يمثلهم ويلينجتون، لرجال ونساء عُزَّل في الشوارع، وقد أسفرت هذه المواجهات عن مقتل بضعة رجال وثلاث نساء، نصفهم طُعنوا بالسيوف قبل أن تزهق أرواحهم. وقد أُطلق على هذه المذبحة «موقعة بيترلو»، وهي إشارة ليست بالخفية إلى المذبحة التي شهدها أعظم انتصارات ويلنجتون.

وبحلول عام ١٨٢٩، وفي الوقت الذي كان فيه قانون الإغاثة الكاثوليكية محل نقاش، كان العديد من أعضاء البرلمان والمواطنين يحرضون النفوس صوب المزيد من الإصلاحات الحقيقية، وكانوا يلاقون مقاومة من برلمان غير تمثيلي إلى حد بعيد، تسيطر عليه الطبقة الأرستقراطية غير المنتخبة. فلم تكن هذه باللحظة المناسبة التي تتساهل فيها السلطات في التعامل ولو مع خرق واحد من الأرستقراطيين للسلام في الوقت الذي تتعامل فيه بكل عنف مع الطبقات الأدنى. وفي حالة رفض زملاء الدوق التماس العذر له، وهو فرض مستبعد الحدوث، كان سيقع العبء البغيض على كاهل الملك، حيث إن إصدار حكم بالإعدام على ويلينجتون كان غير وارد من الأصل.

باختصار، كانت المبارزة مخالفة لميول ويلينجتون، وللقانون المدني، وللتعاليم المسيحية، وللحصافة السياسية على ما يبدو. وربما يتبادر إلى ذهنك سؤال: ماذا كان يفعل رئيس وزراء الملك، الذي هو أيضًا رئيس كنيسة إنجلترا، في باترسي الساعة الثامنة من صباح ذاك اليوم الربيعي المنعش؟ وما الذي كان يدور في ذهنه يا ترى؟ كانت الإجابة التي سيمنحها لك زمرة الفضوليين المتفرجين على المبارزة؛ أن آرثر ويلسلي، فارس باث وبارون دورو أوف ويلينجتون وفيكونت ويلينجتون أوف تالافيرا وويلينجتون وإيرل ويلينجتون وماركيز ويلينجتون ودورو ودوق ويلينجتون (لاستيفاء مجموعة ألقابه كاملة) كان يدافع عن شرفه مثله في ذلك مثل أي سيد نبيل.

نماذج الاحترام

طبقًا لمجموعة المبادئ التي كانت تحكم مجتمع ويلينجتون وطبقته الاجتماعية، كان من حقه — باعتباره سيدًا نبيلًا — أن يُعَامل بالاحترام الواجب لأي سيد، وهو امتياز انتهكه وينتشيلسي على نحو صارخ باتهاماته العلنية. إذن، تكمن في جوهر الشرف فكرة بسيطة: تمتع المرء بالشرف معناه أنه جدير بالاحترام.

ولكن ما الذي نقصده بالشرف؟ لقد ميز الفيلسوف ستيفن داروال مؤخرًا بين طريقتين مختلفتين في الأساس لاحترام شخص ما. الطريقة الأولى، التي أطلق عليها اسم «الاحترام التقييمي»، تعني أن يقوم المرء بإصدار حكم إيجابي لصالح شخص ما وفقًا لمعيار معين. وتصرُّف المرء على نحو جيد وفقًا لمعيار معين يعني أنه يتصرف بطريقة أفضل من أغلب الآخرين. نحن نحترم رافايل نادال على أساس مهاراته في التنس، أو ميريل ستريب على أساس أدائها التمثيلي. (وسأشير لهذا النوع من الاحترام بكلمة «تقدير».) ولا يُحتمل أن يكون ويلينجتون غير مبالٍ بهذا النوع من الاحترام. فبصفته جنديًّا، طالما كان مراعيًا لأعلى معايير الأداء العسكري. وما ناله من شرف بناءً على هذه المعايير له طابع تنافسي: فقد ناله لأنه كان أفضل من سواه في أدائه. والغالبية العظمى من ألقابه نالها تقديرًا لهذه الإنجازات.

بيد أنه ثمة نوع آخر من الاحترام، وهو «الاحترام الإقراري»، الذي يتضمن (نظريًّا) معاملة الناس بطريقة تمنحهم الاعتبار المناسب لواقع ما يمثلونه. فعندما نحترم أصحاب النفوذ — مثل القاضي في المحكمة، أو ضابط الشرطة أثناء القيادة في الشارع — فنحن نتعامل معهم بحذر؛ لأنهم يتمتعون بالصفة التي تخوِّل لهم إجبارنا على فعل شيء ما. فاحترامنا لهم هو «إقرار» بحقيقة هذا النفوذ. ولكننا قد نحترم شخصًا مرهف الحس عن طريق التحدث إليه برفق، أو نحترم امرأة تعاني من إعاقة ما عن طريق مساعدتها إذا ما طلبت يد العون. بعبارة أخرى، إن احترام الناس من هذا المنطلق لا يتطلب وضعهم في مرتبة عالية خاصة.

ونظرًا لوجود العديد من الحقائق التي نعترف بها ونتجاوب معها عند تعاملنا مع الآخرين، فإن «الاحترام الإقراري» من شأنه أن يتلوَّن باختلاف المشاعر، وكذلك يمكن أن يصاحب اتجاهات إيجابية كانت أو سلبية. فعندما قال الإمبراطور الروماني كاليجيولا: «دعهم يكرهون ما داموا يخافون.» فقد كان يعبِّر عن بهجة ذات طابع منحرف بحصوله على نوع من أنواع الاحترام. ولكنه لم يكن الاحترام الإيجابي الذي يصحب الشرف.

ونخلص من ذلك إلى أن الاحترام الإقراري الذي يمثل أهمية بالنسبة للشرف يعني أكثر من مجرد «منح الاعتبار المناسب لواقع ما يمثله» شخص ما. فهذا النوع من الاحترام يتطلَّب — وخاصة كما نتصوره في زمننا هذا — اتجاهًا إيجابيًّا. وأعتقد أن هذا الاتجاه، في الواقع، من النوع الذي نظهره عند تقديرنا لشخص ما تقديرًا رفيعًا. ولذلك، فمن الآن وصاعدًا، عندما أتحدث عن «الاحترام الإقراري»، فإنني أقصد الاحترام الذي يتضمن ارتفاع شأن الشخص المقدَّر بناءً على الواقع. وعلى الرغم من توافر هذا الشرط في «التقدير» كذلك، فإنه يظل مهمًّا — كما سنرى — من أجل التمييز بين الأسس المتباينة لإصدار الحكم المرتبط بهذه الأنواع المختلفة من الاحترام.

يوازي هذين النوعين من الاحترام، سواءٌ «التقدير» أو «الاحترام الإقراري الإيجابي»، نوعان من الشرف. فهناك الشرف تنافسي الطابع، الذي له درجات؛ وهناك ما نسميه «الشرف بين النظراء»، وهو ما يحكم العلاقات بين من يقفون على قدم المساواة. (وهذا نوع من التمييز المفاهيمي؛ فلا يمكنني الجزم بإمكانية الفصل بين هذين النوعين من الاحترام بهذه الدقة عند التطبيق الفعلي.) وما من درجات في نوع «الشرف بين النظراء»؛ فإما أن تناله وإما لا.

لقد وُلِد الملك هنري الخامس — ملك إنجلترا — أو الأمير هال في مسرحية شكسبير، ليجد نفسه أهلًا للشرف لنسبه الملكي، ولكنه كان يشعر بالفخر بالشرف التنافسي الذي ناله على وجه الخصوص نتيجة بطولاته العسكرية في معركة أجينكورت، التي هزم فيها جيشُه جحافلَ الملك الفرنسي («أنا جندي، وهذا خير لقب يليق بي.» كما قال في المشهد الثالث من الفصل الثالث من المسرحية). فهذا الملك المحارب من القرن الخامس عشر لم يكن حاكمًا فحسب، بل كان قائدًا لجيشه كذلك، فأضاف لشرفه الملكي، الذي لم ينله عن استحقاق، شرفًا عسكريًّا استحقه عن جدارة.

يعد أدب الفروسية زاخرًا بقصص المثل العسكرية: فهناك حكايات فرسان الملك آرثر ومائدته المستديرة التي هي من أساسيات تعليم أي فتى إنجليزي من الطبقة العليا وحتى القرن العشرين. فلننظر مثلًا إلى مسرحية «موت آرثر»، وهي واحدة من أوائل النصوص الأدبية التي تقص هذه الحكايات. كتبها السير توماس مالوري في أوائل الخمسينيات من القرن الخامس عشر على الأرجح عندما كان سجينًا في برج لندن، الذي حل عليه ضيفًا كذلك الملك هنري السادس، ابن الملك هنري الخامس وولي عهده. وتحكي المسرحية قصة السير تريسترام الذي يقول إنه حارب «حبًّا لعمي الملك مارك، وحبًّا لبلدي كورنوول،

ولأضيف لشرفي شرفًا».[9] أما الملك هنري الخامس، فيقول في مسرحية شكسبير، في واحدة من أشهر خطبه على الإطلاق، قبيل معركة أجينكورت:

... أما إذا كان الطمع في الشرف خطيئة،
فإن روحي أشد الأرواح إثمًا.

(الفصل الرابع، المشهد الثالث)

إلا أن الشرف التنافسي، من النوع الذي ناله السير تريسترام والأمير هال ودوق ويلينجتون على أثر بطولاتهم العسكرية، لم يكن نموذج الشرف الذي تدعمه المبارزة. لقد عامل ويلينجتون وينتشيلسي على أنه سيد نبيل عندما تحداه في مبارزة. ففي تحديه إظهار لاحترام إقراري له، فقد عامل وينتشيلسي بطريقة منحته (طبقًا لمعايير مجتمعه) التقييم الإيجابي المناسب لمكانته باعتبار الإيرل سيدًا من النبلاء. وعلى الرغم من أنه من الجلي أن ويلينجتون يستحق قدرًا كبيرًا من الاحترام التقديري باعتباره أكبر القادة العسكريين نجاحًا (وواحدًا من أعظم رجال الدولة) في عصره، فإنه لم يطلب من وينتشيلسي سوى الاحترام الإقراري الذي يستحقه لكونه سيدًا نبيلًا. لقد كان هذا احترامًا بين سيدين متكافئين.

إن الشرف بين النظراء هو نوع من الشرف إما أن يناله أصحاب المكانة المناسبة، إذا ما حافظوا على مبادئه، وإما لا ينالونه البتة. ولقد كان الاحترام الواجب إظهاره في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في إنجلترا من النوع الذي يتبادله من هم على قدم المساواة، على أساس من الإقرار لا التقدير. فالاحترام الواجب لسيد نبيل هو الاحترام نفسه الواجب إظهاره لغيره من السادة النبلاء على حد سواء. وما دمت تتمتع بالمكانة الاجتماعية المناسبة، فأنت أهل للاحترام الذي يجب إظهاره لأي سيد نبيل، الاحترام الذي يليق بالسادة النبلاء، وهو احترام لا يزيد لكونك ناجحًا نجاحًا عسكريًّا لا يُضاهَى مثل دوق ويلينجتون، أو لكونك مجرد أحد أرباب الأراضي من المرتبة الدنيا.

من المهم أن نستوعب أنه على الرغم من أن الشرف استحقاق للاحترام — وأن الخزي يأتي بفقدان هذا الحق — فإن أي شخص يتمتع بالاحترام يعنيه قبل كل شيء أن يكون «أهلًا» لهذا الاحترام، قبل أن ينال هذا الاحترام. إن من يريد أن ينال الاحترام فحسب، لن يهتم بكونه يرقى بالفعل لمستوى المعايير أو لا؛ كل ما سيعنيه هو أن «يظن» الآخرون أنه يرقى لمستوى المعايير. سيكون همه الحفاظ على سمعته، لا الحفاظ على شرفه. فحتى

تصبح أهلًا للشرف، لا بد أن «تفهم» ميثاق الشرف وأن «تلزم» نفسك به: هذان الشرطان أساسيان في تعريف فرانك هندرسون ستيوارت، عالم الأنثروبولوجيا، لفكرة «مفهوم الشرف».[10] فالشخص الذي يتمتع بالشرف بحقٍّ يُعنَى بالشرف ذاته فوق كل شيء، لا بما يُثاب به من التزامه الشرف. فأنت تشعر بالخزي عندما تقصر في التزامك بمعايير ميثاق الشرف؛ وإنك تشعر بهذا الخزي أيضًا — أتذكر ديكارت — سواء عرف الناس بتقصيرك هذا أم لا.

إن الخزي هو الشعور المناسب لسلوك منافٍ للشرف. (ونتيجة لهذا الرابط بين الشرف والخزي، فإن إحدى طرق التعبير عمن ليس أهلًا للشرف هي نعته بالوقاحة أو قلة الحياء.) إن أبلغ رد من الآخرين على خرقك للمبادئ هو أن يكفوا عن احترامك أولًا، ثم أن يعاملوك بعدم احترام بالفعل. إن ما نكنه في صدورنا لمن ارتكبوا فعلة مخزية هو الازدراء؛ وستأتي الفرصة لاحقًا في هذا الكتاب لأن أستخدم كلمة مهجورة إلى حد ما في اللغة الإنجليزية وهي كلمة contemn، التي تعني النظر إلى شخص ما ومعاملته باحتقار، تمامًا مثل فعل honor، الذي يعني النظر إلى شخص ما ومعاملته باحترام.

أما ما ينبغي أن تشعر به عندما تتمتع بالشرف (أو تتصرَّف بشرف)، فهي مسألة أكثر تعقيدًا. فالفخر يقابل الخزي، وعليه فربما تعتقد أن مشاعر الفخر هي رد الفعل المناسب لسلوكك الموافق للشرف. إلا أن الفخر يبدو مناسبًا أكثر عندما تقوم بشيء خارج عن المألوف؛ فغالبًا ما يشعر الشخص الذي يتمتع بالشرف أن ما قام به هو ما كان واجبًا عليه لا أكثر. فإذا كنت تتمتع بالشرف بحق، فإنك لن تشعر بالفخر لالتزامك بمعاييرك؛ لأن هذا الالتزام سيصبح طبيعيًّا بالنسبة لك. فالشرف يتحقق عندما يصبح الالتزام أمرًا مفروغًا منه.

إذن، من بين الصعوبات التي ينطوي عليها الفخر أن التواضع قد يكون جزءًا من ميثاق الشرف. في الفصل الثاني، سأناقش سببًا آخر لتعقُّد الصلة بين الفخر والشرف — في العالم المسيحي على الأقل — أكثر من تعقد علاقة الشرف بالخزي؛ وتحديدًا، تقليد يقضي بالعداء الأخلاقي لمشاعر الفخر (أو الغرور كما يطلق عليه عند استهجان الآخرين وتحقيرهم)، وهي خصومة ترجع إلى عصر الرواقيين.[11] وقد وضع هنري الخامس يده على المشكلة بوضوح عندما قال، بعدما تلقَّى تقارير حول مبلغ ما حققه من نصر في أجينكورت: «أعلنوا في الجيش أن الموت جزاء من يفخر/أو يخص بالمدح أحدًا غير الله؛ فالحمد له وحده.» (الفصل الرابع، المشهد الثامن).

ولكن ثمة مجتمعات أخرى — مثل الإغريق في الماضي السحيق، أو قبائل الأشانتي، حيث ترعرعتُ، حتى في يومنا هذا — تعتقد أن الفخر والتفاخر طالما كانا مصاحبين للشرف بطبيعة الحال.[12] توجد مقولة شهيرة بلغة أبي مغزاها أن «شرف المرء كالبيضة؛ إذا لم تحسن حملها، فإنها تسقط وتنكسر». وربما كان جزءًا من حسن حملك لشرفك تذكيرك للناس دومًا بأنك تعرف قدرك حق المعرفة. ففي «الإلياذة»، لم يرتكب أخيل ما ينال من شرفه عندما أقر الأمر الواقع قائلًا:

ألا ترى أي رجل أنا، وكم أنا بهي وقوي؟ أنا ابن لأب عظيم، وأمي من الآلهة.[13]

إلا أن مثل هذا التباهي في عالم ويلينجتون يعتبر سلوكًا لا يليق بالسادة النبلاء. فأنت تعبر عن قدرك بالأفعال لا بالأقوال التي تتغنى بامتداح الذات. فبالنسبة له، لا تكون الاستجابة العاطفية السليمة لشرفه بالتفاخر، ولكن بمجرد احترام الذات.

قلت سابقًا إن من يتمتع بالشرف يُعنى بالشرف لذاته، لا لمجرد جني ثمار اجتماعية لاعتباره شريفًا. ولا شك أن مشاعر مثل الخزي (والفخر) يعضدها أن تكون على مرأى ومسمع من الآخرين، ولا سيما إذا كانوا ممن يهمنا احترامهم أكثر من سواهم. إلا أن الشرف يتطلب التوافق مع المعايير طلبًا للشرف ذاته، لا لمجرد حسن الصيت وثماره. فمن كان هدفه حسن الصيت لذاته، فإنه قد سلك طريقًا مختصرًا لا يمُتُّ للشرف بصلة.

وهذا سبب من أسباب أهمية الأمانة بالنسبة للشرف. (فكلمة Honestus اللاتينية قد تَعني «الأمانة» وقد تعني «شريفًا».) فقد كانت الاتهامات بالكذب أحد أهم أسباب الدعوة إلى المبارزة. إن الثمار التي تعود على المرء من حسن الصيت أمرٌ أساسي، وكذلك مغريات الحصول على سمعة حسنة عن غير استحقاق. وربما كان هذا هو سبب أن عقوبة فقدان الاحترام — بما في ذلك الازدراء وما يترتب عليه من نبذ من المجتمع — غالبًا ما تكون قاسية.

ومما يدعم الفكرة المطروحة هنا أن وينتشيلسي اتَّهم ويلينجتون بعدم الأمانة، في محاولة منه لتشتيت الانتباه بعيدًا عن دعمه للكاثوليكيين عن طريق تقديم مساهمات مادية لدعم قضية بروتستانتية. ولو كانت اتهامات وينتشيلسي في محلها، لكان أمرًا مخزيًا. فالميثاق ينص على ضرورة أن يبرئ المرء ساحته حال الإعلان عن مزاعم من هذا النوع: لا بد أن يثبت أنها عارية تمامًا عن الصحة. وأولى طرق تحقيق هذا يكون عن طريق طلب الاعتذار العلني والحصول عليه. وإذا ما قُوبِل الاعتذار بالرفض، فإن الميثاق

نفسه يطالبك بتحدي موجِّهِ الاتهام بمبارزة، وهذا إن دل على شيء، فإنه يؤكد — ضمن أمور أخرى — على استعدادك لأن تضحي بحياتك في سبيل ألا يظن الناس أنك متهم بمثل هذه التهمة المخزية.

المبارزة تعبر عن مزيج غير متناغم إلى حد ما من الاهتمام بأن يُظهر الآخرون الاحترام للمرء، والاهتمام بأن يكون المرء أهلًا لهذا الاحترام. إن بداية المبارزة إهانة من نوع ما: إظهار لعدم الاحترام. ولكن إذا كنت أهلًا للاحترام، فلماذا تهتم لمجرد إظهار شخص ما عدم الاحترام لك؟ أليس من المنطقي ألا تهتم لمثل هذا الأمر ما دام إظهار عدم الاحترام هذا ليس له ما يبرره، كما كان الحال مع وينتشيلسي؟ والإجابة هي أنه في عالم ويلينجتون، كان ميثاق السيد النبيل يؤكد على ضرورة أن ترد على مثل هذه الإهانات حتى تكون أهلًا للاحترام. فعلى كل رجل يتمتع بالشرف أن يكون على أهبة الاستعداد دومًا للذود عن شرفه؛ بل وأن يضحي بحياته نفسها ليضمن حصوله على الاحترام الذي يستحقه. لقد اعتقد كل من ويلينجتون ووينتشيلسي أنهما، بالمبارزة، يدافعان عن شرفهما.

عوالم الشرف

بالطبع أن تحظى بالاحترام يقتضي وجود شخص ما يحترمك. ولأنه ثمَّ رابط من حيث المفهوم بين الشرف ونيل الاحترام، فمن الممكن أن نتساءل: من الذي يهمك أن تحظى باحترامه؟ عادة لا يهمك الحصول على احترام الناس جميعًا بصفة عامة، وإنما احترام فئة اجتماعية محددة، يمكن أن أسميها «عالم الشرف»، وهي مجموعة من الناس تسلِّم بالمبادئ نفسها. فالملك هنري الخامس في مسرحية شكسبير على سبيل المثال، مثله مثل شخصيته التاريخية التي يلعب دورها، لا يكترث كثيرًا لرأي الفلاحين، فطاعتهم له أمر مفروغ منه، ولا ريب أنهم يقدرونه تقديرًا عاليًا. واحترامهم له ومعاملته باحترام من المسلمات بالنسبة له. ومن ناحية أخرى، فهو لن يهتم إذا لم ينل احترام الغرباء القادمين من بلد بعيد مثل «ساراسين» مثلًا، وذلك لأنه من الجائز أن يعجز هؤلاء الغرباء عن فهم المبادئ التي يحيا هو بها.

فقولك إن شخصًا ما يتمتع بالشرف يعني أنك تقر بأنه يستحق الاحترام وفقًا لمبادئ عالم الشرف الخاصة به. ولكنه أمر مضلل أن تقول إن شخصًا ما يتمتع بالشرف في الوقت الذي لا تتقبل فيه تلك المبادئ. من الأفضل في مثل هذه الظروف أن تقول إن فلانًا أو فلانة نال الشرف في «عالم الشرف» هذا أو ذاك. بيد أنه إذا جمعتنا، أنا وأنت،

مبادئ واحدة للشرف، فلن نلجأ إلى الإشارة لنسبية المسألة بهذه الطريقة. ففي عالم شرف مشترك، قولك: «نحن نحترمه.» له نفس الأثر العملي لقولك: «إنه شخص يتمتع بالشرف.»

وإذا ما نظرنا إلى عالم شرف دوق ويلينجتون ومعاييره، سنلحظ أن ثلاثة من عشرة رجال سبقوا ويلينجتون في رئاسة الوزراء قد شاركوا في مبارزات، وهم اللورد شيلبيرن، وويليام بيت الصغير، وكانينج، ويمكن أن نضيف للقائمة كلًّا من تشارلز فوكس وإيرل باث، وكلاهما كان مرشحًا لرئاسة الوزراء. وهناك بييل — رئيس الوزراء الذي خلف الدوق — الذي أعلن عن استعداده لقبول التحديات.[14] كانت أكثر هذه الوقائع شهرة عندما قصد كانينج ساحة المبارزة في عام ١٨٠٩ لمواجهة فيكونت كاسلرايه، عندما كانا عضوين في الحكومة ذاتها. وعلى الرغم من أن تلك الواقعة أدت إلى استقالتهما من الحكومة، فإن كليهما تابع حياته السياسية مع اختلاف المسارات: فكاسلرايه بدأ عقدًا من العمل كمبعوث خارجي في عام ١٨٠٩، بتوجيه التحالفات مع بريطانيا التي كانت سببًا وراء هزيمة نابليون؛ أما كانينج، فخلفه في المنصب ليصبح بعدها رئيسًا للوزراء لبضعة أشهر عام ١٨٢٧.

لم تفرض أي عقوبات على أي من المشاركين في واقعة ويلينجتون ووينتشيلسي. يبدو أنه لم يكن مقدرًا لوينتشيلسي وفالموث بلوغ العظمة، وبالتالي فإن الثابت بالأدلة المتوافرة لدينا عدم تعرض أي منهما لملاحقة قانونية؛ إلا أن ويلينجتون استمر في منصب رئاسة الوزراء، وكذلك صار هاردينج حاكمًا للهند، ليعود إلى إنجلترا في عام ١٨٥٢ فيخلف الدوق في قيادة الجيش، وهو المنصب الذي شغله في أثناء حرب القرم، بعد ذلك بسنوات قليلة.

لقد نالت واقعة المبارزة استحسان صفوة الساسة في الجمهورية الأمريكية الجديدة، التي تعد ثقافتها امتدادًا للثقافة البريطانية. فقبل هذه الأحداث بربع قرن تقريبًا، في يوليو ١٨٠٤، تقابل اثنان من أشهر ساسة الجمهورية الأمريكية الأولى، هما ألكسندر هاميلتون وآرون بير، في مبارزة مميتة في مرتفعات ويهاوكن في نيوجيرسي، وقُتل فيها هاميلتون. كان هاميلتون واحدًا من مؤلفي «الأوراق الفيدرالية» (١٧٨٨) التي كانت — وما زالت — مرجعًا لما يرِد في الدستور الأمريكي من معانٍ ومفاهيم؛ وكان وزيرًا سابقًا للخزانة أيضًا. أما بير فكان نائبًا للرئيس الأمريكي. وكانت وفاة هاميلتون وهو في ريعان شبابه، حيث مات قبل أن يبلغ الخمسين من عمره، فضيحة من أكبر فضائح هذا الزمان.

وُجِّهت لبير تهمة القتل في كل من نيوجيرسي ونيويورك، إلا أنه لم يحاكم محاكمة فعلية، بل استمر حتى نهاية ولايته في منصبه نائبًا للرئيس، رغم أنف العديدين ممن أعلنوا اعتراضهم على ما فعل.

إن عدم تعرض بير لأي تبعات قانونية على أثر ما اعتبرته نيوجيرسي جريمة، مثلها في ذلك مثل بريطانيا، لم يكن ليدهش أحدًا في إنجلترا. فلم يحدث في القرن الذي سبق أحداث المواجهة بين ويلينجتون ووينتشيلسي على أرض باترسي فيلد أن لاحق القضاء سيدًا نبيلًا بريطانيًّا كان يحترم مواثيق الشرف أو وجه له تهمة قتل خصم في مبارزة.[15] كان التطور الطبيعي للأمور، إذا أسفرت المبارزة عن مقتل أحد الطرفين، أن يختفي أثر الطرف الثاني بعيدًا في دولة أخرى مترقبًا رفع دعوى قضائية ضده. وإذا لم تُرفع دعوى قضائية، كان يعود إلى وطنه في هدوء ويمارس حياته الطبيعية. أما إذا تعرض لملاحقة قانونية، وكانت تصرفاته كلها في إطار المقبول، فإنه كان يضع الحقائق بين أيدي هيئة محلَّفين تضم مجموعة من أقرانه، وعلى الأرجح كان القاضي يتعاطف معه، ويبرِّئه المحلفون حتى لو لم يتعاطف القاضي. وفي حالة إدانته وإصدار حكم بإعدامه، وهو أمر مستبعد الحدوث، فإن علاقاته داخل المحكمة كان من شأنها في أغلب الأحوال أن تحصل له على عفو. فالمبارزة كانت حقًّا طريقة لأن تفلت من العقاب على جريمة قتل.

لم يكن السبب أن السلطات كانت تأنف من أن تصدر حكمًا بالإعدام. فقد كان الطبيعي أن يشهد العام الواحد من أعوام القرن الثامن عشر ما يقرب من المائة حكم بالإعدام في إنجلترا وويلز؛ وفي منتصف القرن ذاته، شهدت تايبرن وحدها، وهي مكان لتنفيذ أحكام الإعدام العلنية في لندن، أكثر من ثلاثين حكمًا بالإعدام في عام واحد. ولم يكن الحكم بالإعدام على سيد نبيل، حتى إن كان عضوًا من أعضاء مجلس اللوردات، مجرد احتمال قانوني؛ ففي عام ١٧٦٠، أُعدم عضو من أعضاء مجلس اللوردات في تايبرن، وهو إيرل فيريرس. وإنما السبب وراء عدم إدانة المتبارزين هو أن المعيار القانوني الرسمي كان يتعارض تمامًا مع الإجماع الاجتماعي بين صفوة البريطانيين.

ولا شك أنه منذ أن كان ويلينجتون في صباه كانت المبارزات في زيادة مطَّردة، ويرجع هذا في جزء منه إلى أن مطلع القرن التاسع عشر شهد فترة مطولة من الحروب. فقد شارك نحو نصف مليون بريطاني في الحروب بين الإنجليز والفرنسيين في الفترة ما بين إعدام الملك لويس السادس عشر في عام ١٧٩٣ ومعركة ووترلو.[16] وقد عاد الضباط من أوروبا مشرَّبين بثقافة الشرف العسكري.

تغيير القواعد

إن الطريقة التي جرت بها مبارزة ويلينجتون إن دلت على شيء فإنها تعكس أعرافًا نشأت في أوائل القرن السادس عشر في إيطاليا، وجُمعت هذه الأعراف ودُوِّنت في وثائق مثل وثيقة المبارزة الأيرلندية أو ميثاق المبارزة الذي «توافق عليه في كولنميل سامر أسيز في عام ١٧٧٧ عدد من السادة النبلاء مفوضي مقاطعات تيبراري وجالواي ومايو وسليجو وروزكومن، مع توصية باعتماده العام في كافة أنحاء أيرلندا» — الذي عُرف وقتها أيضًا باسم «الوصايا الست والعشرين».[17] ولم يكن يحتاج ويلينجتون في تحديه — الذي نقله عنه السير هنري هاردينج، شاهده على المبارزة والعسكري المحنك منذ أيام الحملات العسكرية في البرتغال وإسبانيا التي جعلت منه بطلًا قوميًّا — سوى أن يذكر طلبه للترضية بصفته سيدًا نبيلًا حتى يُفهم. فقد وفَّر هاردينج عربة لنقل الدكتور جون روبرت هيوم، طبيب ويلينجتون، ولكنه أخفى عنه شخصية من استدعاه من أجله. (وكان هذا عرفًا سائدًا؛ لأن المبارزة كانت أمرًا غير قانوني، وإخباره كان سيزج به في الملاحقة القانونية باعتباره شريكًا في الجريمة إذا ما أخذت الأمور منحًى سيئًا.) ومن ثم، عندما وصل الطبيب الصالح، أدهشه، كما أخبر دوقة ويلنجتون فيما بعد، أن يجد مطبوبه يستعد لأن يطلِق النار وأن يُطلَق النار عليه. وقد قال ويلينجتون لهيوم ضاحكًا: «أحسب أنك لم تتوقع أن أكون الشخص الذي طلب وجودك.» ورد الطبيب: «بالفعل يا سيدي اللورد، أنت بكل تأكيد آخر شخص كنت أتوقع وجوده هنا.»[18]

ويدور خلاف حول التأويل السليم لما جرى بعد أن صاح هاردينج: «أيها السادة، هل أنتما مستعدان؟ أطلقا النار!» فقد أطلق ويلينجتون النار أولًا، كما رأينا في القصة، ووفقًا لبعض الروايات، أطلق النار في الهواء عن عمد. ولكن، من الصعب تخمين ما إذا كان قد أخلص نيته لإصابة الإيرل، حيث إنه من المعروف أن المسدسات المستخدمة في المبارزات لم يكن من الممكن الوثوق بها لدرجة كبيرة، وعلى أي حال، فإنه من المعروف أيضًا أن الدوق لم يكن يجيد التصويب، رغم أنه كان قائدًا عسكريًّا عظيمًا.

والمثير للدهشة أن المراسلات المتبادلة بين سيدات المجتمع الإنجليزي في ذاك الوقت كانت زاخرة بقصص وحكايات حول حوادث الدوق في أثناء رحلات الصيد. فقد كتبت الليدي بالمرستون من ميدلتون، مقر الإيرل، وكونتيسة جيرسي، في ١٦ يناير عام ١٨٢٣، تقول: «لم يكن الحظ حليف الدوق في ويرستاد. لقد أمطر وجه لورد جرانفيل بتسع طلقات، ولحسن الحظ لم يصب عينيه، ولكن الطلقات كانت مؤلمة للغاية ...»[19] (وربما

يشعر القارئ أن الذي تخلى عنه الحظ هو اللورد جرانفيل!) كما كتبت فرانسيس، أو الليدي شيلي، تقص ما جرى بعدما أصاب الدوق كلبًا وواقي حذاء مراقب الطرائد. ولم يكتف بذلك، بل أنهى هذا الفصل من الحوادث بإصابة سيدة عجوز كانت من عدم الحكمة عندما قررت أن تغسل الملابس بالقرب من نافذة مفتوحة. وقد صرخت: «لقد أُصبت يا سيدتي الليدي!» فأجابتها الليدي شيلي: «هي إذن أكثر لحظات حياتك مدعاة للفخر والزهو! لقد اصطفاك القدر لأن تصابي بطلقة من دوق ويلينجتون العظيم!»[20]

ولكن لا خلاف حول ما حدث بعدما أطلق الدوق النار. فقد صوَّب وينتشيلسي مسدسه نحو السماء وأطلق رصاصة لا لبس في أنها لم تكن موجهة صوب رئيس الوزراء. وكانت هذه ممارسة معروفة في المبارزات الهدف منها الإشارة إلى أن صاحبها لا يريد أن يُكمل المبارزة.

إلا أن هذه الممارسة كانت مثارًا للخلاف. فالقاعدة الثالثة عشرة من «ميثاق المبارزة» كانت واضحة تمامًا عندما أقرت أنه «من غير المقبول إطلاق النار نحو الأرض أو في الهواء تحت أي ظرف من الظروف». وقد أوضحت القاعدة نفسها السبب وراء ذلك: «ينبغي على صاحب الدعوة إلى المبارزة ألا يدعو إليها دون أن تكون هناك إهانة وُجِّهت له، كما ينبغي على الطرف الموجَّه إليه الدعوة إلى المبارزة، إذا كانت قد صدرت عنه الإهانة المشار إليها، أن يتقدم بالاعتذار قبل أن يأتي إلى ساحة المبارزة. وعليه، فإن أي «لهو صبياني» لا بد أن يُنظر إليه على أنه منافٍ للشرف من ناحية أو أخرى، ومن ثم، تُعد هذه الممارسة محظورة.»[21] إلا أن السادة النبلاء في أيرلندا أبدوا اعتراضهم وبشدة حول هذه القاعدة. فالهدف من وراء هذه الممارسة كان جليًّا. إن مجرد وجود سيد نبيل في ساحة المبارزة لهو خير دليل على استعداده الكامل للموت ذودًا عن شرفه، وهذا تأكيد على أنه يلتزم بواحدٍ من معايير الشرف. وبالرغم من كون المخاطرة بالحياة مظهرًا من مظاهر الشرف، فإن القتل دفاعًا عن الشرف لا يعكس في الواقع سوى مهارة في التصويب أو حسن الحظ على أقل تقدير. إن الرجل الذي يعرِّض حياته للخطر وفي الوقت نفسه لا يبذل جهدًا ليدافع عن نفسه لهو رجل أثبت شجاعته بكل وضوح.

وقد كتب وينتشيلسي خطابًا لشاهده في المبارزة، اللورد فالموث، في الليلة التي سبقت المبارزة يعرب فيه عن نيته لأن يطلق الرصاص في الهواء. ولم يكن اللورد فالموث ليشارك في هذه المبارزة لو لم تكن هذه نية وينتشيلسي بالفعل، حيث إنه كان يعتقد (كما كان أغلب الناس) أن وينتشيلسي كان مدينًا للدوق بالاعتذار. كتب وينتشيلسي يقول: «بعد

الطلقة الأولى، سأوضح للدوق أنني مستعد لأن أتقدم وقتئذٍ بخالص التعبير عن أسفي.» وعلى الرغم من أنه اعترف في الخطاب ذاته أنه ما كان ينبغي أن ينشر ذاك الخطاب في المقام الأول، فإنه أصر في نفس الوقت على استحالة الاعتذار بالطريقة التي اقترحها السير هنري هاردينج؛ لأن الاعتذار بهذه الطريقة «كان من شأنه أن يعرضني لاتهامات تصبح حياتي بعدها بلا قيمة على الإطلاق.»[22]

ما هي هذه «الاتهامات»؟ إن الإشارة لهاردينج في خطابه تفسر الأمر. فما إن أرسل هاردينج خطابًا بالنيابة عن ويلينجتون إلى وينتشيلسي، حتى صار جليًّا أنه سيكون شاهِدَ المبارزة الذي يستدعيه الدوق. وبمجرد أن حدث ذلك، كان من الممكن أن يُنظر إلى اعتذار وينتشيلسي باعتباره محاولة من جانبه لتفادي المبارزة. إلا أن اللورد فالموث قدم للطبيب هيوم تفسيرًا مختلفًا بعد المبارزة، فهو يرى أن وينتشيلسي «ما كان باستطاعته تقديم أي اعتذار يليق بحجم الإهانة التي صدرت عنه ويليق بشخصه وبما يُعرف عنه من شرف قبل أن يتلقَّى أولًا طلقة الدوق».[23] ومن ثم، شعر وينتشيلسي أن الاعتذار وقتها كان أمرًا منافيًا للشرف على الرغم من كونه مخطئًا، وأن تعريض نفسه لخطر الإصابة برصاصة، ثم إطلاقه لرصاصته في الهواء يعقبه الاعتذار ليس بالمتعارض مع الشرف. الأمر إذن بكل بساطة هو أن اتهام وينتشيلسي لويلينجتون ظلمًا جعله يعتقد أنه مدين للدوق بفرصة لأن يطلق النار عليه.

وإذا كان هذا ما دار في خلد وينتشيلسي بالفعل، فإن بعض معاصريه اعتقدوا أنه لم يتعامل مع الموقف كما ينبغي. فقد كتب جون كام هوبهاوس — وهو صديق اللورد بايرون وعضو راديكالي في البرلمان — في مذكراته يقول: «أعتقد أنه ليس من العدل في شيء أن يلغي الشخص المتهَم المبارزة قبل أن يعرض نفسه لطلقتي رصاص؛ وفي يوم الإثنين الذي تلا هذه الواقعة، عندما كنت أتحدث مع رئيس البرلمان حول هذا الشأن في مكتبه، رأى الأخير أن اللورد وينتشيلسي لا يملك حق إطلاق الرصاص في الهواء، بل كان ينبغي عليه تلقي رصاصة ثانية من الدوق … والواقع أن تبادل إطلاق الرصاص لم يعد بأي نفع على أي من الطرفين.»[24] والمثير للاهتمام في هذه المبارزة أنه حتى وينتشيلسي وفالموث لم يملكا قصة واحدة متسقة لما جرى في ذاك اليوم، بل إن من هم في دائرة معارفهم لم يتفقوا على وجهة نظر واحدة لما كان ينبغي فعله أو عدم فعله، فلم يعد ميثاق المبارزة يسري كما كان يفترض.

اعتراضات تقليدية

إذا أخذنا بعين الاعتبار التناقض الواضح في آراء المجتمع البريطاني حول المبارزة، فإنه من المجدي أن نتدبر الاعتبارات التي دفعت كلًّا من القانون والأخلاقيات المسيحية المتعارف عليها إلى معارضة هذه الممارسة. إن أحد مصادر المبارزة الأووربية الحديثة هو ما يعرف باسم «القتال القانوني»، الذي يسمح لأعضاء الطبقة الحاكمة العسكرية، والسادة أرباب الأراضي فما فوقهم، بتسوية المنازعات القانونية بالسلاح، شريطة أن يقوم «بمنحهم ساحة» لوردٌ إقطاعي يتمتع بقدر لا بأس به من الأهمية، مثل دوق بورجاندي أو ملك.

وقد أعلن الباباوات اعتراضهم على مبدأ «القتال القانوني» في وقت مبكر؛ ففي منتصف القرن التاسع، كتب البابا نيقولا الأول في خطاب وجهه إلى الإمبراطور تشارلز الأصلع يدين هذا المبدأ.[25] وكذلك أخذ المجلس الكاثوليكي الروماني في ترنت على عاتقه في عام ١٥٦٣، في نهاية عصر الإصلاح، في جلسته الأخيرة شجب «المبارزة، ذلك العرف البغيض الذي هو من عمل الشيطان، فالقتل الدموي للجسد من شأنه أن يقود إلى تدمير الروح ...»[26] وكان الافتراض الذي تستند إليه هذه الممارسة أن الرب سيمنح النصر للفارس صاحب القضية العادلة.

كان هذا هو الشكل الأول للقتال الذي عارضته الكنيسة. أولى هذه الاعتراضات كان يتعلق بمسألة من الأخلاقيات الإنجيلية. ففي إنجيل لوقا، الإصحاح ٤، من الآية ٩ وحتى الآية ١٢، وضع إبليس المسيحَ على «جناح الهيكل» في بيت المقدس، وَقَالَ لَه:

> إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ فَاطْرَحْ نَفْسَكَ مِنْ هُنَا إِلَى أَسْفَلُ؛
> لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: أَنَّهُ يُوصِي مَلاَئِكَتَهُ بِكَ لِكَيْ يَحْفَظُوكَ ...
> فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُ: «إِنَّهُ قِيلَ: لاَ تُجَرِّبِ الرَّبَّ إِلهَكَ».

اقتبس المسيح مقطعًا من سفر «التثنية»، الإصحاح ٦، الآية ١٦، الذي يشير إلى الواقعة عندما هدد بنو إسرائيل الرب برجم موسى بالحجارة إذا لم يأتِ لهم الرب بماء في الصحراء. إن تجربة الرب في هذا السياق تعني محاولة إكراهه. ومن ثم، ففي القتال القانوني تجربة للرب بنفس الطريقة السابقة، يشارك فيها كل من اللورد ومن منحهم ساحة القتال.

إلا أن أبرز هذه الاعتراضات كان خرق الوصية السادسة (أو الخامسة، إذا كنت كاثوليكيًّا أو لوثريًّا): «لا تقتل.» ففي الخروج للمبارزة من أجل الشرف تخطيطٌ للقتل

العمد لرجل أثار حفيظتك أو آخر أثيرت حفيظته، وكلاهما في نظر المسيحية ليس بالسبب الكافي لسلب روح إنسان.

وامتدت هذه الاعتراضات على القتال القانوني لتشمل المبارزة الحديثة. وتكمن المشكلة في أن أي مبارزة «تدور» في أساسها حول إهانة «س» من الناس لشرف «ص» من الناس، ولكن لو سلَّمنا بالتدخل الإلهي في الموقف، فلا علاقة لنتيجة هذه المبارزة بكون «س» أو «ص» هو المخطئ في الأساس. وتتضح هذه المشكلة على وجه الخصوص عندما تكون الإهانة سبب المبارزة هي الاتهام بالكذب. فعندما سخر «تاتشستون» — المهرج في مسرحية «كما تحب» التي كتبها شكسبير في عام ١٦٠٠ تقريبًا — من تشابك المواقف في المبارزة، أعرب عن سخريته عن طريق تمثيل شجار نشب بينه وبين «أحد رجال الحاشية الملكية»، بدأه المهرج بالسخرية من لحية الرجل، ولكن الشجار لم يتطور إلى مرحلة المبارزة إلا بعد سبع مراحل عندما اتهم الرجلُ المهرجَ بالكذب في المشهد الرابع من الفصل الخامس. بيد أن المبارزة لم تفلح في التثبت من الحقيقة؛ أما الاستعداد للرد على اتهام «بالكذب البين» عن طريق تحدي المتهم في مبارزة فلا يعني أي شيء سوى أن الداعي للمبارزة على استعداد لأن يعضد كلمته بالسيف سواءٌ كان ما يقوله حقيقة أو باطلًا.

تثبت المبارزة أنك تتمتع بالشجاعة الكافية أو التهور الكافي لأن تقاتل، وبالتالي يمكنها أن تنفي عنك إهانة محددة وهي كونك جبانًا. ولكن سواء قَتلت خصمك أو قُتِلت، فلن يثبت هذا أنك الأشجع. إن قَتْل إنسان إهانة للقانون الأخلاقي، وكذلك التعرض للقتل إهانة للمصلحة الذاتية العاقلة؛ وكلتا المخاطرتان حصيلة ثانوية للعملية. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يستحق الهدف الظاهري للمبارزة — وهو الذود عن الشرف — كل هذا الثمن؟

منذ البداية، كان هناك مشككون. فقد كتب فرانسيس بيكون في «اتهام يمس المبارزات» (١٦١٤)؛ أي قبل أكثر من قرنين من تحدي ويلينجتون لوينتشيلسي، يقول متذمرًا: «إنها لنهاية تعيسة أن ترى شبابًا واعدًا، يحدوهم الأمل، فهم «أبناء النهار»، كما جرى التعبير ... يُطرحون بعيدًا ويُدمَّرون بهذا الأسلوب العبثي؛ ولكن أن تراق كل هذه الدماء النبيلة والوديعة في سبيل مثل هذه التفاهات هو الأمر الأجدر بالرثاء ...»[27]

وعندما تحوَّلت المبارزة من قتال قانوني لا يتم إلا بإذن الملك إلى فعل سري وغير قانوني تحت زعم أنه حق مكفول للنبلاء، ظهرت مشكلة أخرى: لقد صارت المبارزة «إهانة

للذات الملكية». وعليه؛ كان من ألد أعداء المبارزة رجال مثل فرانسيس بيكون والكاردينال ريشاليو، وهو الشاب الفرنسي المعاصر لبيكون، وكلاهما لعب دورًا في توسيع نطاق سلطة الدولة، وكان من أساليبهما في تحقيق ذلك إخضاع النبلاء — أصحاب المطالبة بالشرف على نحو مستقل — لنفوذ نظام الملكية الشامل الآخذ في الاتساع.

كان الكاردينال — وهو رئيس وزراء الملك لويس الثالث عشر — مشهورًا بكونه السبب وراء إعدام كونت بوتفيل في عام ١٦٢٧، عندما تجاهل المراسيم الملكية الجديدة التي تؤكد ضرورة الالتزام بقوانين موجودة بالفعل تحرم المبارزة. (وكان الكونت قد شارك في أكثر من عشرين مبارزة من قبل، ومن ثم كانت دهشته من هذا الإصرار الجديد على تطبيق نص قانون قديم.) وكان لويس — وهو من أشد المتحمسين لمُثُل الفروسية والمروءة — قد تردد قبل أن يوافق على محاولات تطبيق الحظر القانوني للمبارزة، والموجود منذ زمن طويل، وذلك بعدما أقنعه الكاردينال ريشاليو بأن إراقة دماء النبلاء أمر باهظ الثمن. (وكان قد لقي أكثر من ثمانية آلاف رجل حتفهم أثناء المبارزة في عصر أبيه.) وقد كتب اللورد هيربرت، لورد تشيربري، وكان يشغل منصب السفير البريطاني في بلاط الملك لويس، في مذكراته يقول إنه من بين «الفرنسيين في ذلك الوقت» ما كنت «لتجد رجلًا جديرًا بالاهتمام لم يقتل رجلًا آخر في مبارزة».[28] وكما كتب أميلوت دي هوساي، المؤرخ وكاتب المذكرات الفرنسي، يقول: «كان الحوار الطبيعي بين أشخاص يلتقون في الصباح هو: «هل تعلم من تبارز بالأمس؟» أما بعد العشاء، فكان السؤال: «هل تعلم من تبارز هذا الصباح؟»»[29]

ومن وجهة نظر الدولة الحديثة، التي كانت تنمو جنبًا إلى جنب مع زيادة المبارزات، فإن المبارزة تعد — كما وصفها فرانسيس بيكون بكل براعة — «تهمة تجرؤ». فالمبارزة:

> تعد — وبكل وضوح — إهانة للقانون، وكأنه ثمة قانونان، أحدهما نوع من أنواع القوانين ذات الطابع الرسمي، والآخر قانون الحفاظ على السمعة، كما يطلقون عليه؛ بمعنى ألا تجد كنيسة القديس بولس وكنيسة ويستمينستر، اللتين تمثلان منبر الوعظ ومحاكم العدل، مفرًّا من تطبيق القانون ... السائد في مثل تلك المجالس الموقرة؛ في الوقت الذي لا تجد فيه حوليات القانون وكتب التشريع مفرًّا من إيجاد متسع بين صفحاتها للنشرات الفرنسية والإيطالية ...[30]

في الوقت الذي كان يسطِّر فيه بيكون هذه الكلمات، كانت «المشاجرات السرية فيما بين عظماء الرجال»[31] قد صارت أمرًا شائعًا بدرجة مفجعة في بلاط الملك جيمس الأول؛ مما دفع الأخير إلى إصدار مرسوم لا يجرم «القتال على نحو فردي» في المنازل أو خارجها فحسب، بل يمتد ليشمل إصدار التحديات للمتبارز أو نقلها، أو القيام بدور شاهد المبارزة، أو توفير ساحة للمبارزة. كان بيكون يشغل منصب النائب العام لما يقارب السنة عندما أصدر كتابه «اتهام يمس المبارزات» الذي ضم جزءًا من مرافعته في قضية نظرتها محكمة ستار تشامبر.

في هذه القضية التي اختارها بيكون لتوضيح وجهة نظر الملك، كانت ثمة تهمتان: «تهمة موجهة إلى ويليام بريست، وهو سيد نبيل، لكتابته خطاب تحدٍّ في مبارزة وإرساله مع عصا يُحَدِّد على أساسها طول السلاح؛ أما التهمة الأخرى فموجهة إلى ريتشارد رايت، وهو سيد نبيل دون رتبة الفارس، لحمله الرسالة المذكورة والعصا المشار إليها وإرسالهما إلى الطرف المخاطب في التحدي للمبارزة.» وقد استوفى هذان الطرفان الحد الأدنى من شروط المبارزة، وهي أنهما سيدان نبيلان. وقد اعترف بيكون أمام القضاة قائلًا: «كنت أتمنى لو أن القضية كانت تضم سادة أرفع شأنًا لتصب عليهم أيها القاضي سخطك.»[32] ولكن كانت المسألة ملحة ولم يكن وقتها أمامه سوى هذه القضية. وبالإضافة إلى ذلك، «لا ضير في بعض الأحيان في الحكومة أن يوجه اللوم للأعظم شأنًا عن طريق جعل الأقل شأنًا عبرة، كما يُضرب الكلب أمام الأسد». كانت المبارزة قد صارت بالفعل في أوائل القرن السابع عشر نظامًا لتحقيق المساواة، وكان بيكون — المعارض لها — هو من يصر على التمييز بين السادة على أساس المكانة الاجتماعية.

حوار التنوير

تعد أكثر الحجج وضوحًا للسماح بالمبارزة بالنسبة لنا اليوم أن المبارزة على الأرجح تصرُّفٌ حرٌّ يصدر إراديًّا عن المشاركين فيه. إن أول من تقدَّم بهذا الاقتراح على حد علمي هو ويليام هازليت، كاتب المقالات والناقد الإنجليزي الشهير. فقد كتب هازليت قبل مبارزة ويلينجتون بعامٍ أو عامين تقريبًا يعبر عن رأيه الذي يقضي بضرورة أن تكون المبارزة مشروعة لأنها تضم «عاقلين راشدين مختارين»،[33] إذا جاز استخدام التعبير الحديث. ولكن كانت تعد هذه الفكرة غاية في التطرف في مطلع القرن التاسع عشر؛ مما أدى إلى

تعذر سحب التشريع الصادر ضد ممارسة ذلك السلوك السيئ لمجرد أن أذاه لا يطول إلا من أقدم على الأمر طوعًا.

ويعد أفضل دفاع عن المبارزة، كانت تتداوله الأطر الفكرية في ذلك الوقت، متماشيًا مع النظرية النفعية للعقاب. فقد كتب جيرمي بنثام — الفيلسوف والإصلاحي النفعي الكبير — في عام ١٨٢٣، يقول: «إن العقاب بكل صوره يعد في حد ذاته شرًّا.»[34] فربما للوهلة الأولى يبدو وكأن إنزال العقاب بشخص ما، ما هو إلا إضافة لشر جديد على الشر الذي ارتكبه بالفعل. ولكن — وكما أضاف بنثام في سياق نقاشه — إن العالم الذي يضم مؤسسات عقابية معلومة ومدارة على نحو لائق لهو عالم خالٍ من كافة أشكال الشرور الأخرى التي لا يمكننا تجنُّبها بدون تلك المؤسسات. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الشر الذي يمثله العقاب تفوقه الشرور الأخرى التى يردعها، فيجوز أن نؤيد منطقيًّا العقاب استنادًا إلى هذا السبب.

ولننظر الآن إلى المبارزة. إن المجتمع الذي يعامل أفراده بعضهم البعض باحترام، الذي لا تُلَطخ فيه السمعة بالأكاذيب، والذي توصل سادته إلى صيغة يراعون في إطارها أخلاقهم، لهو أفضل من مجتمع لا تُراعى فيه تلك الأخلاق. إن نظام المبارزة يمنح السادة النبلاء حافزًا قويًّا لمراعاة الأخلاق الحميدة لا يُستهان به. ولكن المبارزة تختلف عن العقاب في نقطة غاية في الأهمية. قد تدافع عن العقاب بصفته أداة ردع لأنه ممارسة من الممارسات التي تطبقها المؤسسات العامة للصالح العام، وعلى النقيض، كي تؤدي المبارزة التي هي ممارسة تتسم بالخصوصية مهمتها، يتعيَّن على المتبارزين أن يؤمنوا بأنها تخدم غاية ما تخصهم دون غيرهم، حيث إن إقناع أناس آخرين بضرورة الحفاظ على شرفهم عن طريق تعريض حياتهم للخطر ليس بالأمر الذي تجد غالبية الناس مستعدين لأن يتقبَّلوه في العادة. فما الذي يجبرني على أن أدخل معك في عراك مميت لمجرد أن أجعل أناسًا آخرين مهذبين؟ إن الإحساس بالشرف هو الشيء الوحيد الذي من شأنه أن يمنح المرء مثل تلك الأسباب الخاصة للمبارزة. ففي قلب هذا التقليد يكمن السبب الواضح وراء إطلاق مثل هذا التحدي وقبوله؛ لأنه إذا لم تفعل، ستفقد حقك في أن تنال احترام أقرانك. ولكن تبرير المبارزة على أساس أنها رادع للسلوك الفظ بمثابة إلقاء نظرة من خارج عالم الشرف.

إلا أن مثل هذه الحجج كانت تتردد وبكثرة في القرن الثامن عشر بين الرجال الذين اتفقوا على أن هذه الممارسة غير أخلاقية، أو غير منطقية، أو هي كلا الوصفين معًا. فقد

كتب الدكتور ويليام روبرتسون — المؤرخ وعالم اللاهوت الاسكتلندي ورئيس جامعة إدنبره، يقول في كتابه «تاريخ حكم الإمبراطور تشارلز الخامس»: إن هذه الممارسة «لا يبررها أي مبدأ من مبادئ العقل»، ولكن:

> لا بد من الاعتراف بأن هذا العرف العبثي هو المسئول إلى حد ما عن اللطف والتهذيب غير العاديين اللذين نلمسهما في آداب اللياقة الحديثة، وعن ذلك الاهتمام الذي يفيض بالاحترام والذي يظهره شخص ما لآخر، والذي يجعل المخالطة الاجتماعية في الوقت الحاضر أكثر راحة ولياقة مما هي عليه فيما بين أكثر الأمم عراقة.[35]

ومن الواضح أن هذا الفكر الشائع في عصر التنوير، الذي يقضي بأن المبارزة عمل ليس من المسيحية ولا من العقلانية في شيء، ولكنه في الوقت نفسه له دور في تحسين آداب اللياقة على أقل تقدير، قد أثار حفيظة ديفيد هيوم، الفيلسوف الرائد لحركة التنوير في اسكتلندا. ففي عام ١٧٤٢، أضاف هيوم إلى مقاله «حول نشأة الفنون والعلوم وتطورهما» نقاشًا يدور حول المبارزة، كان الهدف منه دحض الادعاء بأن هذا التقليد يعود بالنفع على «تهذيب الأخلاق».

كان هيوم لاذعًا في رده؛ فقد قال: «لا تجد في الحديث الذي يدور عادة فيما بين أكثر الريفيين سذاجة كل هذا الكم من الوقاحة الذي تجده في أي حوار يدور حول المبارزات.» وقد كان معارضًا لقيام ميثاق الشرف، في تمييزه بين رجل الشرف ورجل الأخلاق، وفي تحديده لمنظومة معيارية للشرف تختلف عن منظومة الأخلاقيات، بالسماح لمن نعتهم «بالفاسقين» و«المبذرين» بالاحتفاظ بمكانتهم في مجتمع ينبغي عليه نبذهم.[36]

وفي العام ذاته، ندَّد فرانسيس هاتشسون، المعروف بأنه الأب الروحي لحركة التنوير الاسكتلندية، بالمبارزة في كتابه «مقدمة قصيرة للفلسفة الأخلاقية» الذي تُرجم إلى الإنجليزية في عام ١٧٤٥. فالمبارزة رد لا يتناسب في قسوته البالغة مع الكذب والتشهير؛ «فالموت عقاب بشع على مجرد كلمات حقيرة». وعلى أي حال فإن «ربة الحظ المسئولة عن هذا القتال عمياء وغريبة الأطوار مثلها مثل سائر ربات الحظ».[37]

والحق أن نتائج هذه المبارزات كانت في أغلب الوقت رهن الحظ إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مسدسات المبارزة في القرن الثامن عشر، التي كان معروفًا عنها أنه لا يمكن الاعتماد عليها، وكذلك تبادل إطلاق النار من مسافة عادة ما كانت تتراوح بين الاثنتي

عشرة والخمس عشرة ياردة. وقد استشهد جوزيف هاميلتون في كتابه الشهير «دليل المبارزة»، الذي ظهر في الأسواق مباشرة عقب مبارزة ويلينجتون، بتعليق «كاتب مرموق» أوضح وجهة نظره على نحو لاذع عندما استخدم التشبيه التالي:

> إذا ما ألقيت القبض على رجل قتل زوجتي، ثم قدمته للمحاكمة كما ينبغي عليَّ أن أفعل، فكيف يكون الحال إذا قضى هذا القاضي بأن أقترع أنا والمجرم على من ينبغي أن يُشنق.[38]

ويقول آدم سميث في كتابه «محاضرات حول فلسفة التشريع» (١٧٦٢) إن المبارزات ما زالت قائمة لأن القانون لا يمنح المرء الحماية الكافية من إهانات لشرفه تكون هي سبب المبارزة، وعليه؛ فإن هذه النقطة تعد من أوجه القصور التي يعاني منها القانون. يقول: «بما أن الإهانة الصادرة كان هدفها تعريض الشخص المهان للفضيحة والسخرية، فلابد أن يكون العقاب المناسب للشخص الذي صدرت عنه الإهانة هو تعريضه للسخرية نفسها، وذلك باستخدام المشهرة (وهي آلة خشبية للتعذيب)، وبتوقيع الحبس أو الغرامة عليه، على نحو قهري وفقًا للظروف المحيطة بواقعة الإهانة.»[39] وهنا يعود سميث ليؤكد على نقطة كان هاتشسون قد أوضحها، وهي أن الحكومة مسئولة عن التأكد من أن القانون ينص على تعويض عن الأضرار التي يسعى السادة إلى الحصول على ترضية مناسبة مقابلها. وإذا تقاعس «الحكام المدنيون» عن تحقيق هذا، فإن هاتشسون يؤكد أن «النصيب الأكبر من الذنب»، الناتج عن المبارزة، يقع على عاتقهم. ويتفق كل من سميث وهيوم على عدم جدوى العمل على الإقناع بأن المبارزة أمر سيئ في حد ذاته. وفي رأيي، هذا الأمر يليق بكتاب دراسي تمهيدي حول الفلسفة.

ويليام جودوين، المحلل الفلسفي في القرن الثامن عشر، لم يركز في ملحق بكتابه «بحث حول العدالة السياسية» (١٧٩٣) الذي تناول فيه المبارزة، على الإجابة عن سؤال حول كون المبارزة أمرًا عقلانيًّا من عدمه، فهذه بالنسبة له من المسلَّمات، بل ركَّز على توضيح كيف أن رفض التحدي يحتاج إلى شجاعة أكبر من قبولها. ويتساءل: «أي هذين الموقفين أصدق اختبارًا للشجاعة: المشاركة في ممارسة يستنكرها حكم العقل؛ لأننا لا نستطيع تحمل العواقب المترتبة على تنفيذ هذا الحكم؛ أم القيام بما نؤمن بصحته، ومواجهة عواقب الأمور أيًّا كانت والمترتبة على ممارسة الفضيلة؟»[40] وبذلك يكون جودوين في الواقع قد صاغ حجة ضد المبارزة بمنطق الشرف. حتى الدكتور جونسون، الذي لا

يمكن القول إنه كان أحد المتحمسين لحركة التنوير، اعترف بصحة رأي جيمس بوزويل، في واحدة من النقاشات التي دارت بينهما في هيبرايدز حول المبارزة، والقائل بأنه «لا يمكن تفسير منطقية» المبارزة.[41] وعندما علَّق فولتير، في حاشية لكتابه «القاموس الفلسفي»، على أن المبارزة أمر «يحظره العقل والدين والقوانين كافة»، فقد كان يعبر عن إجماع فكري.[42]

ولكننا نسيء فهم هذا الإجماع إذا عجزنا عن أن نرى بعيون السادة النبلاء ما في الشرف من مغريات. فقد قال هيوم في كتابه «تاريخ إنجلترا» إن المبارزة «أراقت دماء كثيرة تحت الحكم المسيحي هي من أزكى الدماء خلال فترة تجاوزت القرنين من الزمان»، ولكنه لا يملك إلا أن يعترف بأن القواعد «العبثية» التي تحكم المبارزة هي في الوقت ذاته مبادئ «سخية» (أي نبيلة)، وأضاف أنه «بصرف النظر عن صرامة القانون وسلطة العقل، فإن القوة السائدة للعرف هي على درجة من البأس تجعلها أبعد ما تكون عن التسفيه».[43] ويعتقد هيوم أن المبارزة هي رد على إهانة حقيقية. ولا ينفي هاتشسون وجود ركائز حيوية تقوم على أساسها المبارزة، ولكنه يؤكد على أن المبارزة ليست بالسبيل العقلاني للدفاع عن هذه الركائز.

والثابت أن تلك الحجج لم تحقق نجاحًا كبيرًا فيما بين جمهور السادة النبلاء. فعلى سبيل المثال، قَبِل جيمس بوزويل — وهو ليس كاتب سيرة جونسون فحسب، بل أيضًا سيد نبيل من نبلاء اسكتلندا بصفته لورد أوكسينليك — بالتحدي للمواجهة في العديد من المبارزات، على الرغم من أنه كان قد أجبر جونسون على الاعتراف بأنها تفتقر للعقلانية. كان ابنه — السير ألكسندر بوزويل — أيضًا أحد آخر ضحايا المبارزات في اسكتلندا، حيث لقي حتفه في مارس ١٨٢٢ إثر مبارزة في أوكترتول في فايف.

إلا أن بوزويل الأب نجح في أن يدرك بوضوح ماهية الصراع فيما بين الواجب المسيحي وقوانين الشرف في واحد من الهوامش الرائعة التي كان يذيِّل بها كتابه «حياة جونسون»:

> لا بد أن نعترف بأن أحد المفاهيم السائدة حول الشرف هي أن أي سيد نبيل يوجه إليه تحدٍّ يجد نفسه أمام بديل مروِّع، وأحد البراهين الواضحة على هذا الأمر هو نص ورد في وصية الراحل الكولونيل توماس، الذي كان عقيدًا في الحرس، كتبه في الليلة التي سبقت سقوطه صريعًا في مبارزة وقعت في ٣ سبتمبر ١٧٨٣: «في المقام الأول، أودع روحي بين يدي الله القدير، وكلي أمل في

رحمته وعفوه عن هذه الخطوة الفاسقة التي (طبقًا للأعراف التي لا أجد لها تبريرًا لهذا العالم الخبيث) أجد نفسي مضطرًا للقيام بها.»[44]

وهكذا، باءت بالفشل مساعي المنطق القوي والحجج الأخلاقية في زعزعة كيان هذا التقليد. ما المسئول عن انهيارها؟ يكمن الجواب في العواقب التي ترتبت على واقعة ويلينجتون ووينتشيلسي.

العواقب

حالما أطلق وينتشيلسي رصاصته في الهواء، مُرضيًا بذلك مفهومه الغريب بعض الشيء عن آداب اللياقة، سلَّم إلى ويلينجتون خطابه من خلال شاهد المبارزة الخاص به، الذي كان قد كتبه قبل أن تبدأ المبارزة، معربًا فيه عن عميق ندمه. وكان رد ويلينجتون: «هذا لا يكفي. فما هذا باعتذار!» هنا صمم هاردينج على استئناف تبادل إطلاق النار ما لم يُعدَّل الخطاب بطريقة تبرز اعتذار وينتشيلسي. وعندها، تدخل الطبيب هيوم باقتراح مفيد للغاية بأن يضيف وينتشيلسي كلمة «اعتذار» بالفعل للخطاب. واستجاب كل من وينتشيلسي وفالموث لهذا الطلب. وكان الطبيب شاهدًا على الوثيقة بعد المراجعة، وقد تضمَّنت وعدًا من وينتشيلسي بنشر نص ذلك الاعتذار في جريدة «ستاندرد»، في نفس الصفحة التي كان قد نشر فيها اتهامه لويلينجتون الذي ترتبت عليه هذه المبارزة.

وبكل تأكيد، صارت هذه الأحداث مثار حديث لندن بأكملها؛ فقد أعلن العديد عن صدمتهم من مشاركة رئيس الوزراء في مبارزة، وصرحت صحيفة «ذا تايمز» بأن المبارزة لم تكن ضرورية، في حين علقت صحيفة «مورنينج هيرالد» على الأحداث على نحو قاطع قائلة: «لا عجب أن يخرق العامة القانون ما دام يخرقه واضعوه أنفسهم، وهم العظماء أصحاب النفوذ وذائعو الصيت، في تحدٍّ سافر وعلى مرأى من الجميع.»[45] ولكن تعجب البعض الآخر من مشاركة رجل بمكانة الدوق الرفيعة لا بسبب عدم مشروعية مثل هذه المشاركة، ولكن لأنها جعلته يبدو سخيفًا، حتى إن رسام كاريكاتير غير معروف نشر رسمًا للرجال الخمسة، فيه وينتشيلسي يرقص فوق عريضته المناهضة للكاثوليكية في الوقت الذي يطلق فيه الدوق الرصاص مصيبًا ذيل معطفه. وتحت صورة ويلينجتون، مكتوب:

عندما تقدم الدوق إلى الساحة المغطاة،
نحو عدو بلا طموح يستعد للرضوخ
هل، وهو المبجل صاحب العطف الملكي،
يقبل بإهانة كل من ...؟ ... كلا، أبدًا!

أما تحت صورة وينتشيلسي فمكتوب: «إفساد التعاليم الأساسية للمسيحية».[46] وفي الخلفية، يقدم فالموث ورقة لهاردينج، مكتوبًا عليها كلمة واحدة: «اعتذار». أما الأثر الكلي للرسم فهزلي.

وقد كان لمثل هذه التعليقات في الجرائد ورسوم الكاريكاتير أثر بالغ في تغيير رد الفعل تجاه المبارزات. فكان انتشار الصحافة الشعبية وزيادة أعداد الذين يعرفون القراءة والكتابة من بين أبناء الطبقة العاملة، ولا سيما نمو الحس الديمقراطي، كلها أمور ساهمت في تسليط الضوء على حقيقة أن السادة النبلاء كانوا يعيشون على هامش القانون. فعندما كانت المبارزة ممارسة أرستقراطية مقصورة على من ينتمون لهذه الطبقة ويمارسونها، لم يكن ثمة مجال أمام توجهات الأشخاص العاديين لصياغة عالم الشرف الخاص بالمبارزة. فقد كان للصحافة الحديثة دور في لمِّ شمل كافة أبناء بريطانيا في مجتمع واحد من المعرفة والتقييم.[47]

وعلى الرغم من هذه المسحة الخفيفة من السخرية، كان من الواضح أن ويلينجتون قد خرج من هذه المبارزة أفضل حالًا من خصمه. فقد عبَّر هاردينج في باترسي فيلدز عن استيائه الشديد من رفض وينتشيلسي الاعتذار على الرغم من عدم وجود لبسٍ في كونه مخطئًا. كان هذا جوهر اعتراضه الذي قرأه على الأطراف الأساسية في المبارزة بمجرد أن استقروا في مواقعهم. وقد أكد هاردينج، في كل الأحاديث التي تبادلها مع فالموث، سواءٌ قبل المبارزة أو بعدها، على أن إجبار الدوق على ضرورة تبادل إطلاق النار أمر يفتقر للِّياقة في رأيه. وقد عكست محاولات اللورد فالموث المستميتة كي يوضح لكل من هاردينج وويلينجتون وحتى الطبيب هيوم أسباب قبوله القيام بدور شاهد وينتشيلسي على المبارزة، إدراكَه أنهم اعتقدوا أن مشاركته في المبارزة بلا قيمة.

ويعد خطاب هاردينج الذي ألقاه قبل المبارزة نموذجًا رائعًا للتصرف بتسامح. فبعد أن أكد على تحمل وينتشيلسي وفالموث وحدهما المسئولية الكاملة عما آل إليه الخلاف من شططٍ، أخبرهما بضرورة أن يتحمَّلا وحدهما عواقب الأمور. وأنهى خطابه قائلًا: «ربما لا ألجأ الآن إلى استخدام تعبيرات الاشمئزاز التي كنت قد استخدمتها في أثناء تطور



شكل ١-١: «كينجز كوليدج — مقال تطبيقي.» صاحبه مجهول الهوية. (ربما كان توماس هاويل جونز). نشره إس دابليو فوريس، ٤١ بيكاديلي، ١٨٢٩. أرشيف الكاريكاتير البريطاني، جامعة كنت (www.cartoons.ac.uk) (نسبته لجونز مصدرها الموقع الإلكتروني لجامعة كينجز كوليدج لندن: http://kcl.ac.uk/depsta/iss/archives/wellington/duel17.htm).

الموقف تعبيرًا عن رأيي بشأن سيادتكما؛ وذلك لأنني أرغب في محاكاة دوق ويلينجتون في ذوقه وهدوئه.» (بالطبع، قولك إنك تُحجم عن وصف سلوك شخص ما بأنه مقزز هي طريقة غير مباشرة للتعبير عن اشمئزازك. وقد سجل الطبيب هيوم فيما بعد أنه سمع وينتشيلسي يهمهم لنفسه بشيء ما حول استخدامه «لغة عنيفة للغاية».) وعندما حاول فالموث مرة ثانية تبرير إصرار وينتشيلسي على المبارزة، قاطعه هاردينج بطريقة تقطر امتعاضًا، قائلًا: «حقًّا يا سيدي اللورد فالموث، أنا لا أغبطك مشاعرك!» ويكاد المرء يلحظ نبرة السخرية التي كان يحاول أن يخفيها.

ووفقًا لرواية الطبيب هيوم، فإن انفعال فالموث الشديد يجري على العكس من موقف هاردينج السديد الثابت. وربما ملأت الدموع عيني فالموث في نهاية الأمر، حسبما روى

الطبيب وإن لم يكن متأكدًا من ذلك. إن موقف هاردينج موقف صريح ومباشر، وهو أن الدوق — باعتباره رجل شرف — كان مؤمنًا بأنه لا مفر من الدعوة للمبارزة، ولكن فرض مثل هذا الموقف عليه هو أمر وضيع.

وقد تناقل عدد كبير من الناس مشاعر هاردينج الأخيرة على نطاق واسع؛ وهي مشاعر الاستياء من رفض وينتشيلسي تفادي المبارزة عن طريق الاعتذار، فقد كان ملخص تشارلز جرفيل لرد الفعل (على الأقل فيما بين الأوساط العليا) ملخصًا مباشرًا في صراحته: «لا تضاهي الدهشة التي تسببت فيها هذه الأحداث أي دهشة أخرى. فالكل بالطبع يرى الأحداث من منظور مختلف؛ الكل يلقي اللوم على اللورد وينتشيلسي، ولكنهم منقسمون في موقفهم حول ما إذا كان ينبغي على الدوق المشاركة في المبارزة أم لا.» وربما كان نعت جرفيل لوينتشيلسي بصفة «المهووس» أكثر مساهمة له لافتة للنظر.[48]

بيد أن ثمة تغيير وقع. لا شك في أن أبناء جيل سابق كانوا سيعتقدون أن ويلينجتون قام بما يمليه عليه الموقف. وقلما نجد مقاطع نثرية مكتوبة في ذلك الوقت تعكس التوتر بين ثقافة الشرف والعالم الجديد الناشئ بوضوح أكثر من تقييم تشارلز جرفيل الشخصي الصريح لقرار ويلينجتون بتحدي وينتشيلسي في مبارزة؛ ولا بد من الإشارة إلى أن جرفيل اشترط نشر رأيه بعد وفاته.

> أعتقد أنه ما كان ينبغي على الدوق أن يتحداه في مبارزة؛ كان موقفًا غاية في الصبيانية، وهو المشهود له برفعة الشأن، ولا سيما أن حياته موضع اهتمام العامة لدرجة كان ينبغي معها أن يقابل وينتشيلسي وخطابه بالازدراء الذي يستحقانه. إن حكمه على الأمور قد جانبه الصواب، إلا أنه خطأ يُغتفر ولا شك، فلا يسعنا إلا أن ننظر بإكبار إلى شجاعته التي أبت عليه أن يحتمي وراء ستار من حصانات يستمدها من شخصيته العظيمة ومكانته المرموقة، وكذلك إلى بساطته وتواضعه اللذين جعلاه يتنازل وينزل بمستواه إلى مستوى اللورد وينتشيلسي، في الوقت الذي كان من الممكن أن يتظاهر بالغطرسة ورفعة الشأن ويعامله بعدم اكتراث، دون أن يعرِّض نفسه لأي حط من قدر شرفه. ولكن، أعود لأؤكد أن موقفه كان أدنى من مقامه؛ وقد انعكس عليه سلبًا، فكان موقفًا سخيفًا.[49]

هل جرفيل ملتزم بأيديولوجية المبارزة؟ لقد غض الدوق طرفه عن الخطر الواضح على الصالح العام، والكامن في مخاطرته بحياته. فقد وصف جرفيل التحدي بكونه «صبيانيًّا»

و«سخيفًا»، ولكنه عاد وأشار إلى الخطأ الذي ارتكبه الدوق بأنه «يُغتفر». إلا أنه في عالم الشرف، يعد تعريض المرء نفسه للسخرية والاستهزاء واتخاذ مواقف أدنى من مقامه خطيئة مهلكة. ويظهر ارتداد جرفيل عن ثقافة المبارزة القديمة بوضوح في تجاهله لمبدأ هو أن كافة السادة سواسية على أرض المبارزة. إن القاعدة ٣٨ من القانون الملكي، التي تقدم بها ويليام هاميلتون في كتابه «دليل المبارزة» الذي سبق وأشرت إليه، تنصُّ وبكل وضوح على أن: «الأطراف ... بمجرد التقائهم، قد اعترفوا بأنهم متساوون ...» وعلى الرغم من أن هذا القانون كان شيئًا مستحدثًا؛ إذ كان بمثابة محاولة أخرى في مطلع القرن التاسع عشر للتخفيف من حدة تناقضات المبارزة، كان هذا العنصر بالأخص أمرًا تقليديًّا. وإذا كانت هناك اختلافات في المكانة الاجتماعية حتى فيما بين السادة النبلاء أنفسهم، حيث إن كل عضو من أعضاء مجلس اللوردات كان يخصص له مكان وفقًا للأسبقية، كان هناك أيضًا شعور هام، كما أكدت سابقًا، يجمعهم بأنهم ينتمون جميعًا لطبقة واحدة؛ وربما يكون هذا هو السبب وراء تسمية النظراء بهذا المسمَّى. وفي عالم الشرف، فإن المساواة بين السادة، التي تتجلى في المبارزات، تعلن رفعة شأنهم المشتركة فوق عامة الشعب. فإذا انتفى وجود هذا العنصر، انهار النظام برمته.

شكوك جرفيل بشأن ما إذا كان ينبغي على ويلينجتون أن يطلب من وينتشيلسي مواجهته تعكس وجود توتر معين داخل قواعد سلوك السادة النبلاء. فمن ناحية، يوجد ولا شك تأكيد هرمي واضح على قلة شأن أصحاب «الطبقات الدنيا»؛ ومن ناحية أخرى، توجد «المساواتية» فيما بين مقامات النبلاء. عندما قال جرفيل إن الإيرل لم يكن على نفس مستوى الدوق، وبالتالي فإن الدوق كان «ينزل بمستواه» بمعاملته له باعتباره ندًّا له، أيًّا كان معنى كلمة «مستوى» بالنسبة لجرفيل، فإنه كان يستند في حجته إلى معيار غير لائق. بل إن رفض أحد المثل العليا، وهو وجود شكل من أشكال المساواة يربط أعظم الدوقات بأبسط أرباب الأراضي في الريف، هو رفض للسمة الوحيدة التقدمية التي كانت تميز نظامًا يحتضر. فوفقًا لثقافة المبارزة، أي سيد نبيل — ولا شك أن وينتشيلسي كان كذلك — جدير بالاهتمام. لقد قضى جرفيل بأن موقف ويلينجتون موقف صبياني بناءً على معيار لا علاقة له بالشرف الذي يجمع النبلاء، والذي كان سببًا في استمرار المبارزة لوقت طويل.

ولا بد من الإشارة إلى أن الملك جورج ما أظهر قط مثل هذا الجمع بين النقيضين، بل استمر في مؤازرته لتقليدٍ أوروبي طويلٍ يقضي بإظهار التسامح الملكي في التعامل مع

جنوح النبلاء نحو خرق القوانين التي كان من المفترض أنها تعكس إرادة الحاكم. كان ويلينجتون في ويندسور في وقت الظهيرة ليرفع إلى البلاط تقريرًا حول ما جرى. ويخبرنا جرفيل في هذا الشأن بأن الملك كان «في غاية السرور والرضا عن مسألة وينتشيلسي».[50] وفقًا لمحرر صحيفة «ليتراري جازيت»، فإن جلالته كان يرى أنه إذا أخذ في الاعتبار موقف ويلينجتون بالغ الدقة، فإن «كونه جنديًّا ... جعل المسار الذي سلكه مسارًا محتومًا».[51] كان الملك يعلم أن النبلاء من العسكريين يشغلون مكانة مؤثرة في عالم الشرف، وربما كان هذا هو السبب وراء تحيز آراء العديد من عامة الرجال والنساء لموقف ويلينجتون. وقد أخبرت دوقة ويلينجتون ابنها أنه في وقت سابق «كان الغوغاء ... يسيئون إلى والدك إساءة بالغة، وها قد عادوا إلى التهليل له».[52]

ويكاد يكون من المؤكد أن هذا كان بالضبط ما خطط له زوجها الدوق. فوسط مناخ يسوده التوتر المحيط بالنقاش الدستوري، ومع تنامي حالة الاستياء العام في كل من إنجلترا وأيرلندا، كان تحول ويلينجتون إلى قضية الإغاثة الكاثوليكية قد أثار قلق العديد من أبناء وطنه المحافظين. وكان قد تلقَّى العديد من الطعنات من جراء موقفه هذا. فكان اختياره للإيرل غريب الأطوار بمزاعمه المثيرة للسخرية كي يرمز إلى محقريه اختيارًا ينم عن الدهاء وحصافة الرأي. فقد كتب إلى دوق باكينجهام بعد مرور شهر على الأحداث، في زعم يقع بين الاعتراف والزهو بأنه عندما نشر وينتشيلسي «الخطاب الثائر» «أدركت على الفور المزية التي منحني إياها».

كانت المبارزة بالنسبة لويلينجتون — كما هي بالنسبة لوينتشيلسي — محاولة لصياغة الرأي العام، على الرغم من أن المخاطر بالنسبة للدوق كانت أعظم ولا شك. فهو، على حد قوله، يسعى لتحويل مسار التعاطف الشعبي نحوه في مواجهة التلميحات والشائعات التي يروجها معارضو قراره السياسي، وقد نجح تمامًا باعترافه في تحقيق أغراضه. لقد وقع وينتشيلسي في الفخ الذي كان قد نصبه له؛ فقد ادعى الأخير ادعاءات خرقاء، أتبعها برفضٍ للتراجع عنها يفيض بالإهانة، ثم أجبر الدوق على تعريض حياته للخطر. وعلى أثر كل هذه الحماقات، سعى رئيس الوزراء إلى جَعْل الأمر يبدو وكأنه لم يفعل ما فعل إلا من منطلق القيام بالواجب المفروض عليه كعادته. وقد انتهى الدوق إلى أنه «انقشع أخيرًا جو الافتراءات وتشويه السمعة الذي كان يلازمني لفترة طويلة ... إنني راضٍ عن الطريقة التي أملى عليها بها الصالح العام أن أقوم بما قمت به في الوقت الحالي».[53]

وربما إذا ما أخذنا بالمظاهر كانت رؤية ويلينجتون للأحداث تمثل أكثر صور التخلي عن المبادئ خزيًا؛ فالأمر الذي بدا وكأنه دفاع على مضض عن الشرف الشخصي، أعيدت صياغته في هذا الخطاب بكلمات قاسية فظة تعكس قدرًا كبيرًا من التلاعب، لتصبح المسألة مسألة حسابات سياسية بل وحتى مناورات. لقد استُغل أنقى تجسيد لميثاق الشرف في خدمة أغراض سياسية مبتذلة.

ما الذي قضى على المبارزة؟

السؤال إذن؛ كيف صارت المبارزة بمرور الوقت محل ازدراء الناس؟ كيف أصاب الوهن مجموعة من المعايير بالدرجة التي سمحت لفرد من الطبقة الأرستقراطية مثل تشارلز كافنديش فولك جرفيل بأن يرى مشاركة الدوق في المبارزة عملًا «صبيانيًّا»؟ لقد عرضنا بعض هذه العناصر؛ ظهور الدولة الإدارية، ومعها زيادة الاهتمام بالالتزام بالقانون على نحو نظامي؛ والصحافة الشعبية، التي حولت تقليدًا كان مقصورًا على مجموعة بعينها إلى مسرحية يشاهدها غرباء هدفهم التسلية؛ والضعف الذي حل بعقيدة المساواة داخل إطار من رفعة الشأن، التي كانت تجمع النبلاء في قبضة متينة. ولكن هل تعد هذه العناصر أعراضًا لتحول أكبر؟

كانت واحدة من أكثر الإجابات وجاهة هي تلك التي قدمها في جي كيرنان، المؤرخ الشهير للمبارزات الأوروبية. فقد قال إن الطبقة التي كانت تستمد المبارزة منها معياريتها فقدت شيئًا فشيئًا مكانتها المحورية في الحياة البريطانية العامة. لقد ظهرت طبقة جديدة في مطلع القرن التاسع عشر بدأت تحل محل الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، وفقًا لرأي ماركس الشهير؛ وهذه الطبقة كان قوامها رجالًا مثل بييل الذي كان مصدر ثروة عائلته ما كان يسميه الأرستقراطيون «التجارة» على سبيل الذم. كانت قد بدأت بيروقراطية الدولة الحديثة في صياغة أدوات جديدة لها، مثل الإحصائيات، التي كان يديرها طبقة من المسئولين كانت آخذة في النمو وكانت تتسم بمهنية عالية.

يؤمن أي رجل أعمال بضرورة أن يدير أعماله بنظام وتدبير، كما أنه يعرف عن أي بيروقراطي أنه يفضل أن تدار الأمور بطريقة مرتبة. لقد ساند العديد من أبناء تلك الطبقات الجديدة الإصلاحات البرلمانية؛ فقد كانوا يريدون أن يحرموا أبناء الطبقة العليا المنعَّمة ملاك الأراضي الزراعية من حقهم التقليدي في تخصيص مقاعد لهم في مجلس العموم، وأن يضعوا حدًّا لعملية شراء الأصوات، وأن يقوموا بتوسيع نطاق حق

الانتخاب. وكان قانون الإغاثة الكاثوليكية واحدًا من أساليب الكرِّ والفر الاستراتيجية في تلك المعركة. ففي حين سُمح للكاثوليكيين بدخول البرلمان، رفع مشروع القانون متطلبات المِلكية الخاصة بالتصويت على مقاعد أي مقاطعة في أيرلندا خمس مرات أكثر من السابق؛ أي من أربعين شلنًا (وهو ما كان عليه الحال في إنجلترا على مدار أربعمائة عام) إلى عشرة جنيهات؛ مما أسهم في زيادة ممارسة الضغط لمصلحة الإصلاح الانتخابي الذي أفضى إلى قلاقل كانت السبب وراء تمرير «مشروع قانون الإصلاح الكبير» بعد ثلاث سنوات لا غير في عام ١٨٣٢.

إن التوتر الذي شاب العلاقة بين الشرف والتزام القانون كان عنيفًا لدرجة كبيرة بالنسبة لويلينجتون على وجه الخصوص؛ لأنه لم يكن يمتهن مهنة عسكرية فحسب، بل كان كذلك أحد المسئولين الإداريين في الدولة لفترة طويلة، وينتمي لعائلة شغل أفرادها مناصب إدارية رفيعة في الدولة كذلك. كان أخوه الأكبر، ماركيز ويلزيلي، واحدًا من كبار الموظفين في الدولة في ذلك الوقت. كان الحاكم العام للهند، وسفير بريطانيا في إسبانيا أثناء حروب شبه الجزيرة، كما شغل منصب وزير الخارجية. أما ويليام، أخوه الثاني، فكان إيرل مورنينجتون، ووزير أيرلندا، ولاحقًا مدير دار سك النقود تحت قيادة اللورد ليفربول، ثم انضم إلى إخوته في مجلس اللوردات بصفته لورد ماريبورو في عام ١٨٢١. أما الأخ الأصغر، هنري، فقد كان سفيرًا في فرنسا وانضم لإخوته في عام ١٨٢٨ بصفته لورد كولي.

الدوق نفسه، بالإضافة إلى سيرة حياته المهنية الاستثنائية في العسكرية، كان قد شغل منصب سفير بريطانيا في فرنسا، وأول مندوب مفوض في مؤتمر فيينا، وعضو مجلس الملك الخاص منذ عام ١٨٠٧، وبالطبع كان الوزير المسئول عن أيرلندا؛ وكان قد انضم إلى البرلمان الأيرلندي بصفته عضوًا في سن الواحد والعشرين. وربما كان أبناء عائلة ويلزيلي — بصفتهم ينتمون للطبقة الأرستقراطية ولديهم روابط عسكرية — يؤيدون المبارزة، ولكن كونهم يشغلون مناصب في الحكومة جعلهم يعارضون المبارزة لنفس الأسباب التي ذكرها كل من بيكون وريشليو.

كان فرانسيس بيكون قد تنبأ بآلية زوال المبارزة في الوقت الذي كانت فيه المبارزة الحديثة تخطو أولى خطواتها، وذلك في خطابه الذي ألقاه أمام البلاط، والذي ذكره في كتابه «اتهام يمس المبارزات»:

> أعتقد (أيها السادة اللوردات) أن الرجال كريمي الأصل، رفيعي الشأن، سيديرون ظهورهم لهذه الممارسة، عندما تبدأ في الانحطاط لمستوى الحلَّاقين الجراحين والجزارين، وغيرهم من أصحاب المهن البسيطة.[54]

كانت المبارزة قضية تتعلق بالشرف. كانت ترتكز في وجودها على طبقة ذات نفوذ يستطيع أبناؤها ترسيخ مكانتهم عن طريق ممارستهم لفعل يجرمه القانون مع عدم الوقوع تحت طائلته في الوقت الذي يعجز غيرهم عن ذلك. وكانت من العلامات التي دلَّت على الضعف الذي بدأ ينهش في مكانة هذه الطبقة ارتفاع وتيرة المبارزات في مطلع القرن التاسع عشر التي كان أطرافها رجالًا، لم يكونوا من السادة النبلاء، ولكنهم صاروا سادة بفضل عضوية في مهنة من المهن أو لنجاح حققوه في مهنة ما. وحالما أتيحت الفرصة أمام «أصحاب المهن البسيطة» لممارسة المبارزة، لم تعد المبارزة قادرة على أن تحقق التميز لممارسيها.

كانت نظرة بيكون للمبارزة نظرة تستشرف المستقبل، في وقت كانت المبارزة في أوجها في القرن الثامن عشر. وإذا أردت نظرة للماضي، يمكنك أن تستمع لما قاله ريتشارد كوبدن — عضو البرلمان الليبرالي العظيم — في خطابه الذي ألقاه في روشدال عام ١٨٥٩، وكان يستعيد فيه ذكريات وقت كانت فيه المبارزة «طريقة [معتادة] للرد على شكل محدد من أشكال الإهانة». فيقول كوبدن لجمهور ناخبيه في روشدال:

> أتذكر كيف أن مجموعة من معاوني تجار الأقمشة الكتانية عقدوا العزم في صباح يوم أحد … على أن يبدءوا عقد مبارزات فيما بينهم؛ وما إن بدأ معاونو التجار في المبارزة، حتى فقدت بريقها في أعين أبناء الطبقات العليا … واليوم، ما من شيء أكثر سخافة من أن يفكر أي نبيل من النبلاء أو سيد نبيل في الرد على إهانة ما عن طريق التقاتل في مبارزة.[55]

كان رأي كوبدين أن نبوءة بيكون تحققت حتى ولو جاءت متأخرة؛ فقد أدى لجوء «الرجال البسطاء» للمبارزة إلى هجر الطبقة الأرستقراطية لها. وتذكرنا نبرة السخرية في كلامه كيف أن المبارزة — في عصر ازدهرت فيه الديمقراطية — كانت رمزًا غير محبب للنفوس للامتيازات التي كانت تتمتع بها الطبقة الأرستقراطية. وقد قال أوسكار وايلد في عبارته الشهيرة إنه ما دام يوجد من يعتبر الحرب أمرًا خبيثًا، ستظل تتمتع بجاذبية خاصة. واستطرد قائلًا: «عندما يراها الناس أمرًا سوقيًّا، ستفقد شعبيتها.» ينطبق الكلام

نفسه على المبارزة، ويمكن أن نضيف أن السوقية المتزايدة للمبارزة كانت السبب وراء ظهور طبيعتها الخبيثة على نحو جلي. فما دامت لا تواجه هذه الممارسة سوى اتهامات بالجنون أو الفساد، ستظل مزدهرة، ولكن حالما تصير المبارزة محط ازدراء، ستتداعى وتنهار.

كان ويلينجتون في «أيام مايو»، في الفترة ما بين ٧ و١٥ مايو ١٨٣٢؛ أي بعد مرور ثلاث سنوات على واقعة المبارزة، قد عجز عن تشكيل حكومة للملك ويليام الرابع، الملك الجديد؛ فقد كادت مقاومة الدوق للإصلاحات الانتخابية، أو بالأحرى مقاومة العديد من المحافظين أمثاله في مجلس اللوردات لها، أن تدفع بريطانيا إلى حافة الثورة. وانتشرت أعمال الشغب انتشار النار في الهشيم، ومعها أُجبر الأرستقراطيون القدامى على الموافقة على تقديم تنازلات تمثلت في «قانون الإصلاح الكبير»، الذي كان علامة فارقة لأولى الخطوات نحو نهاية سيادة مجلس اللوردات، وبداية عصر مجلس العموم الذي صار أكثر تمثيلًا لطبقةٍ متوسطةٍ ناشئةٍ تضم المشتغلين بالتجارة والمهن الحرفية. وقد كتب جون ستيوارت مِل في عام ١٨٤٠ يقول: «إن حكومة إنجلترا تتحول تدريجيًّا من حكومة القلة إلى حكومة ربما ليست حكومة الأغلبية، ولكنها بالتأكيد حكومة الكثيرين ... لتتحول من حكومة أرستقراطية مخلوط بها قلة من العوام، إلى نظام حكم الطبقة المتوسطة.»[56]

شارك العديد من الرجال الجدد ويليام ويلبرفورس في معتقداته البروتستانتية، وقد عمل ويلبرفورس لعقود طويلة لا من أجل القضاء على الرق والدفاع عن الأخلاقيات العامة، فحسب، بما في ذلك حملته ضد المبارزة، بل أيضًا من أجل تحقيق الإصلاحات البرلمانية. وقد اضطر ويلينجتون وقرناؤه إلى عدم معارضة مشروع القانون بعد أن تلقوا تهديدًا، تحت ضغط مستمر من إيرل جراي وحكومته، بإيجاد أنداد جدد يحصدون أغلبية الأصوات منهم. وعندما اجتمع البرلمان الجديد، ما كان في وسع سمو الدوق إلا أن يعلِّق قائلًا: «لم أرَ في حياتي قط هذا العدد الكبير من الأشخاص الذين يثيرون المتاعب.» وتعكس هذه الكلمات المفرطة في الغرور والتكبر، مثلها مثل كلماته حول المبارزة مع وينتشيلسي، حجم الفجوة التي تفصل بين مشاعره وروح العصر. وقد كتب جون كام هوبهاوس، صديق بايرون، في عام ١٨٦٥، بعد عمر مديد، معلقًا على قرار ويلينجتون يقول: «من الصعب للغاية إصدار حكم عادل ومنصف حول مجريات الأمور فيما يتعلق بالمبارزة خاصة في مثل هذا الزمان، وبعد انقضاء سنوات عدة على تغير الآراء وتغير الاستخدام.» ويستمر في حديثه حول المبارزة وكأنه يتحدث عن ممارسات من ثقافة غريبة قائلًا: «إن المبارزة،

مثلها مثل مصارعة الثيران بالكلاب، وملاكمة المحترفين، ومهارشة الديكة، وغيرها من الممارسات الهمجية، كانت تحكمها قواعد كان من غير الجائز خرقها دون تلقي قدر من التعنيف والانتقاد ...»[57]

المبارزات الأخيرة

كل ما ذكرته من تغيرات كان موطنها بريطانيا العظمى. أما في أماكن مختلفة مثل الولايات المتحدة، وروسيا، وألمانيا، وإسبانيا، فقد لقت المبارزة نفس المصير ولكن بطرق مختلفة، باختلاف السياقات الاجتماعية والسياسية في هذه المجتمعات المتباينة، كما يمكن للقارئ أن يتوقع. بالطبع لم يختفِ الشرف باختفاء المبارزة في الجزر البريطانية أو في غيرها من الأماكن. بيد أنه، وبعد قرون طويلة من المحاولات، أخيرًا نجح البيروقراطيون، الذين استمعنا لشكواهم في كتاب بيكون «اتهام يمس المبارزات»، في تحقيق مرادهم. وربما كانت كلمات الكاردينال نيومان في عام ١٨٥٢ أكثر ما يدل على التغير الشديد الذي طرأ على معنى كلمة «سيد نبيل»، حيث لم يجد غضاضة في أن يقول: «يكاد يكون تعريف «السيد النبيل» أن تقول إنه شخص لا يتسبب في ألم أبدًا.»[58] فإذا كان هذا معنى أن يكون المرء سيدًا نبيلًا، فلا يوجد ما هو أكثر من المبارزة تنافيًا وهذا المعنى.

وفي منتصف القرن التاسع عشر، لم يعد من الممكن الذود عن الشرف عن طريق المبارزة في الجزر البريطانية. فقد ذكر جيمس كيلي، في كتابه حول تاريخ المبارزة الأيرلندية، كابتن يدعى سميث، لقي حتفه بطلق ناري في ١٨٣٣ في فيرموي «إثر «نقاش محتدم» حول الجَدارات النسبية لمختلف أجزاء الجيش»؛ كما ذكر في كتابه للورد لندنديري، واللورد عمدة دبلن، ومعارضيهما وكيف أنهما خرجا من ساحة المبارزة دون أي إصابات في الثلاثينيات من القرن نفسه.[59] بعد هاتين الواقعتين، لا توجد سوى إشارات هنا وهناك سرعان ما اندثرت.

كان آخر السادة الذين قُدموا للمحاكمة بتهمة المبارزة في اسكتلندا في أغسطس عام ١٨٢٦؛ والجدير بالذكر أنه لم يكن متحمسًا للمبارزة، وكان تاجر كتان في كيركالدي (أو مجرد بائع، كما أصر ويلينجتون أن يُطلق عليه على الأرجح)، في حين كان خصمه الذي أجبره إجبارًا على المبارزة مصرفيًّا وضابطًا سابقًا بالجيش. لقي صاحب البنك حتفه، وبُرئت ساحة التاجر.[60]

أما آخر مرة أطلق فيها أحد السادة الرصاص على آخر في ساحة رد الشرف في إنجلترا فكانت عام ١٨٥٢، عندما تواجه كل من جورج سميث (صديق بنجامين دزرائيلي،

والشخص الذي أوحى له ببطل روايته كونينجسبي)، وكولونيل يدعى روميلي — وكلاهما كان عضوًا في البرلمان عن كانتربيري — خلال نزاع انتخابي فيما عُرف في إنجلترا باسم المبارزة الأخيرة.[61] ويحكي كيرنان عن هذه المبارزة قائلًا إنها كانت «حدثًا هزليًّا كما هو متوقع، حيث اضطر الرجلان وشاهِدَا المبارزة الخاصان بهما إلى أن يتقاسموا عربة تقلهم إلى ساحة المبارزة في ويبريدج». وإنه لمشهد مضحك حقًّا أن ترى سيدين وشاهديهما يترجلون من القطار ليركبوا معًا في سيارة أجرة تنقلهم إلى ساحة من المفترض أن يتبادلا على أرضها إطلاق النار على بعضهما البعض. وقد علق أحد المراقبين بقوله: «لقد تناول الواقعة مقالٌ ظريفٌ نُشر في مجلة «ذا تايمز»، ونجحت السخرية أخيرًا في تحقيق ما عجزت عنه مبادئ الأخلاق، وهي القضاء على المبارزة. «تُرد الدعوى وسط موجة من الضحك».»[62]

إن المبارزة المفضلة لديَّ ضمن المبارزات الأخيرة في إنجلترا كانت تلك التي جرت بين السير ويليام جريجوري، زوج الليدي جريجوري، الأديبة الأيرلندية الشهيرة، في ساحة أوسترلي بارك في عام ١٨٥١، وبين عضو آخر من أعضاء نادي «تيرف»، في خلاف شديد التعقيد حول إخفاء ملكية حصان عمدًا. وقد كتب السير ويليام في وقت لاحق في مقدمته حول هذه الواقعة يقول إنه يريد من ابنه أن يتفهم أسباب إقدامه على مثل هذا العمل «السخيف جدًّا، الخاطئ جدًّا، المتناقض تمامًا مع الرأي العام».[63] إن وصف المبارزة — التي أُجلت بضعة أيام لحين ينتهي السير ويليام من جني مكاسبه التي حققها من وراء حصان السباق الخاص به — بهذه الكلمات من شأنه أن يجعل القارئ المعاصر يعتقد أنه وصف يثير الضحك عن غير قصد. وها هو السير روبرت بيل، الشاهد على المبارزة الخاص بالسير ويليام، ونجل رئيس الوزراء المتوفى حديثًا، يتعجب بصوت مسموع عما إذا كان الموت هو الجزاء الأوفى للكذب بشأن حصان. وقبل هذا التعجب بلحظات قليلة كان قد قال: «بالطبع ... إذا ما نجونا من الموت شنقًا، سيكون حتمًا علينا قضاء ما تبقى من عمرنا من سنوات بعيدًا خارج البلاد.» ويخبرنا السير ويليام كيف أنهم «تناقشوا حول محل إقامتهم في المستقبل». ويا ليت روبرت جريجوري، ابن السير ويليام، (الذي كتب الشاعر ييتس في وفاته في الحرب العالمية الأولى قصيدته «طيار أيرلندي يتنبأ بوفاته») وعى الدرس من وراء هذه القصة.

عندما سُئل جاي كرواتشباك، في رواية إيفلين واه، «ضباط وسادة»، التي تدور أحداثها في الحرب العالمية الثانية، عما سيفعله إذا ما دعاه أحدهم لمبارزة، كان جوابه

المقتضب: «سأضحك.»[64] هكذا كانت النهاية. إلا أن الضحك كان قد بدأ بالفعل عندما تعرض دوق ويلينجتون العظيم للسخرية والاستهزاء بسبب تحديه ذلك «المجنون»، إيرل وينتشيلسي ونوتنجهام.

الفصل الثاني

تحرير الأقدام الصينية

لا يوجد ما يجعلنا محط سخرية أكثر من عادة ربط الأقدام.

كانج يووي[1]

مذكرة للعرض على العرش

في عام ١٨٩٨، رفع مفكر صيني اسمه كانج يووي مذكرة إلى القصر الإمبراطوري في بكين بخصوص عادة ربط الأقدام. لم يكن هذا بالأمر الاستثنائي، فعلى مدار قرون عديدة، كان من يدير الإمبراطورية الصينية هم مجموعة من الأدباء المثقفين اختيروا بعناية بعد أن اجتازوا امتحانات تنافسية قاسية، ليصبحوا بعدها حكامًا على مقاطعات الصين المختلفة، أو ما يعرف بالماندرين؛ أي كبار الموظفين في الصين. وكان يُستدعى «الجينشي»، وهم مَن اجتازوا بتفوق نظام الاختبار هذا بمستوياته العديدة، إلى بكين للعمل في الحكومة، أو إلى أكاديمية هانلين (إذا كان أداؤهم مميزًا) لدراسة كلاسيكيات الكونفوشيوسية وتطبيق الدروس المستفادة منها في مواجهة مشكلات زمنهم. كانت المذكرات (أو ما اصطُلِح على تسميته «العرائض») طريقة التواصل بين المثقفين والإمبراطور مثلما فعل كانج، وكانت تُكتب بأسلوب كلاسيكي أنيق لتنساب بين قنوات البيروقراطية وتشق طريقها بتمهل إلى أعلى. فإذا اعتُبرت المذكرة على درجة من الأهمية، كان من الجائز أن ينتهي بها المطاف بالفعل إلى القصر الإمبراطوري، سواءٌ كان ذلك بطريقة مباشرة أو بعد إعادة صياغتها في صورة مقترحات تتحول إلى مراسيم تحكم النظام الإمبراطوري.

كان كانج عضوًا بارزًا في مجموعةٍ من مثقفي فترة أواخر القرن التاسع عشر، الذين كانوا يؤمنون بحاجة الصين الماسة إلى التحديث على الرغم من تشبعهم بكلاسيكيات

الكونفوشيوسية العتيقة. فهم — على العكس من المحافظين القائمين على إدارة النظام البيروقراطي الوطني — يؤمنون بأنه لكي يدخل بلدهم عصرًا جديدًا، فهناك الكثير مما يجب تعلمه من الغرب. كان كانج نفسه مؤيدًا لحكم أسرة تشينج، إلا أنه كان يؤمن بضرورة إجراء تغييرات دستورية.

كانت هناك حقيقة واحدة راسخة تدور في فلكها كل هذه الرسميات المعقدة للنظام الإمبراطوري في ذلك الوقت؛ وهي الإمبراطورة الأرملة تسي شي. كانت امرأة غير عادية بكل المقاييس، وصلت إلى المدينة المحرمة، معقل الحكم الإمبراطوري في قلب مدينة بكين، في صيف ١٨٥٢ وهي في السادسة عشرة من عمرها، لتصبح واحدة من المحظيات العديدات للإمبراطور الجديد. وقد حكم الصين آنذاك أسرة غريبة عنها أصلها من إقليم منشوريا على مدار أكثر من مائتي عام، وكان الإمبراطور الجديد شيان فنج ثامن حكام الصين من سلالة تشينج. كان الإمبراطور السابق قد تُوفي قبل ذلك بعامين، وانتظر الإمبراطور ابن الواحد والعشرين ربيعًا، فترة حداد مناسبة قبل أن يبدأ في تكوين مجموعته الخاصة من المحظيات.

وقع الاختيار ذلك العام على ستين من فتيات المانشو من بين آلاف الأسماء التي تقدمت صاحباتها من كافة بقاع الإمبراطورية، وذلك على أساس القوائم التي أعدها مسئولون محلِّيون لرفعها إلى العاصمة. كانت تحتوي هذه القوائم على وصف لأصل كل فتاة على حدة، بالإضافة إلى تحليل فلكي لها قائم على أساس تاريخ ميلادها، وكذلك وصف لشخصيتها وتعليمها ومظهرها.

كانت مهمة أرملة الإمبراطور السابق وقتذاك استعراض قوائم المحظيات الجديدات وتصنيفهن. ويبدو أن تسي شي لم تنل إعجاب أرملة الإمبراطور السابق، فقد وضعت الإمبراطورة الأرملة الفتاة الجديدة في أسفل قائمة المحظيات. ولم يستدعها الإمبراطور شيان فنج لأول مرة لحجرة نومه لتمارس المهمة الموكلة إليها إلا بعد مرور ثلاث سنوات.

ويبدو أن الفتاة نالت على الفور إعجاب الإمبراطور على العكس من موقف الإمبراطورة الأرملة منها. ومنذ تلك اللحظة، بدأت تسي شي رحلة أسرع من لمح البرق في الارتقاء في النفوذ والمقام. فبحلول عام ١٨٥٦، كانت قد منحت الإمبراطور ولي عهده الأول والأوحد؛ وعندما أتم الطفل عامه الأول، منحها الإمبراطور مكانة إمبراطورية لا تعلوها سوى مكانة الإمبراطورة الأرملة تشيان.

تُوفي زوجها الإمبراطور في عام ١٨٦١، تاركًا وراءه الإمبراطور الجديد وعمره لا يتجاوز الخمس سنوات. وبذلك دخلت الإمبراطورية مرحلة تقاسمت فيها السلطة رسميًّا

تسي شي والإمبراطورة الأرملة تشيان من ناحية، ومجموعة من الحكام الذكور من ناحية أخرى. (وقد عُرفت المرأتان باسم الإمبراطورة الأرملة الشرقية والإمبراطورة الأرملة الغربية، حيث كانت تسكن كل واحدة منهما طرفًا من طرفي المدينة المحرمة.)

تمكنت تسي شي، وسط الصراعات السياسية المعقدة التي تلت وفاة الإمبراطور، عن طريق إحكام قبضتها على السلطة واستخدام مهاراتها في كسب ولاء من حولها، من التفوق على من سواها شيئًا فشيئًا. وعندما لقي ابنها حتفه في سن صغيرة جراء إصابته بمرض الجدري، وضعت ابن أخيها ذا الأربع سنوات على العرش ليكون الإمبراطور جوانج زو. ومن المفارقات أن كلمة «جوانج زو» بالصينية تعني «الخلافة المجيدة»، فقد كان الإمبراطور الصغير من نفس جيل الإمبرطور السابق، وقد كان ذلك خرقًا لتقاليد المانشو. ولم يكن للفتى الصغير حق في الحصول على هذا اللقب، بيد أن والده كان من المناصرين للإمبراطورة تسي شي وسط المكائد التي كانت تحاك في أروقة البلاط.

كانت تسي شي امرأة جميلة، تتمتع بجاذبية شخصية خارقة، كما كانت ذكية وصُحبتها ممتعة. وقد قال عنها السير روبرت هارت، وهو أيرلندي شغل منصب المفتش العام في الجمارك الصينية في الفترة من ١٨٦٣ وحتى ١٩١١، إنها تتحدث «بصوت مفعم بالأنوثة الساحرة».[2] وقد قالت عن نفسها ذات مرة في وقت متأخر من حياتها إنها كانت مثار غيرة العديد من الناس في شبابها «لأنني كنت أُعتبر امرأة جميلة في ذلك الوقت».[3] وكانت بحق شخصية ذات هيبة خاصة عندما كانت تضع الرداء الإمبراطوري الأصفر اللامع، المصنوع من الحرير الخالص، والمزخرف بتطريزات دقيقة باللون الأسود والأحمر والأخضر والأزرق، وذلك على الرغم من قصر قامتها التي لم تتعد الخمسة أقدام، (مثلها في ذلك مثل الملكة فيكتوريا، التي حكمت تلك الإمبراطورية الأخرى التي كانت مصدر تحدٍّ لتسي شي في النصف الآخر من الكرة الأرضية.)

حكمت تسي شي الصين منذ وفاة زوجها وحتى مماتها لفترة قاربت نصف القرن، إلا مائة يوم، وقد كان حكمها «من وراء الستار»، كما تجري العبارة على لسان الصينيين. فقد كان البلاط يزخر في أي وقت من الأوقات بأمراء المانشو الذين كانوا يملكون التأثير عليها وعلى الأمة. وعندما كانت تغير الحكومة توجهاتها، كان ذلك يرجع إلى تحول دعمها من مجموعة إلى أخرى. وفي الوقت الذي تعلمت فيه الصين كيفية التعامل مع التجاوزات المتزايدة من القوى الخارجية، تمكنت تلك المرأة صغيرة الحجم من التصدي لكافة التحديات الداخلية لسلطتها؛ إلا أنه من الصعب أن نقول الشيء نفسه بشأن حكمها على العالم الخارجي.

ففي عام ١٨٨٩، بلغ الإمبراطور جوانج زو، الذي كانت تحكم تسي شي البلاد من خلاله، سن الثامنة عشرة، وبدأ يحكم البلاد بنفسه، على الأقل رسميًّا. (وكان هذا في حد ذاته دليلًا على إحكام الإمبراطورة قبضتها على السلطة؛ فقد كان من حقه أن يتحرر من وصايتها ببلوغه سن السادسة عشرة وفقًا للعرف السائد.) إلا أن الإمبراطورة الأرملة كانت في الواقع قريبة من مقاليد السلطة. وفي أبريل من عام ١٨٩٥، مُنيت الصين بهزيمة بحرية على أيدي اليابانيين، أُجبرت على أثرها على توقيع معاهدة شيمونوسكي المذِلة. كانت هذه هي الملابسات التي أحاطت بوصول كانج، وهو في سن السابعة والثلاثين، مع العديد من الدارسين الشباب النابهين، إلى بكين لاجتياز اختبارات «الجينشي». وقد أرسل عريضته ذات العشرة آلاف كلمة إلى العرش، حتى قبل أن يخضع للاختبار، الأمر الذي يعتبر خرقًا لأحد البروتوكولات، وقد ذيَّل العريضة بتوقيع مائة من «الجورن»، وهم الذين اجتازوا الاختبارات الإقليمية، تمهيدًا لخوض اختبار «الجينشي» الأكثر صعوبة.

استحث الموقعون على العريضة العرشَ على مقاومة اليابان، وتقدموا بحزمة من المقترحات لعمل إصلاحات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد ظلَّ كبار أعضاء النظام البيروقراطي مصدر إحباط لطموحهم لسنوات عديدة. وكان الإمبراطور مدركًا لضرورة إحداث تغييرات جذرية، إلا أنه لم يكن يملك السلطة الكافية أو الاستقلالية اللازمة لأن يُملي إرادته على المسئولين المفترض أنهم لا يملكون له إلا النصح، بعيدًا عن نفوذ الإمبراطورة الأرملة أو أرستقراطيي المانشو المحافظين الذين كانت تساندهم الإمبراطورة.

أعقبت هذه الفترة مائة يوم، فيما بين الحادي عشر من يونيو والحادي والعشرين من سبتمبر من عام ١٨٩٨، بدأ فيها الإمبراطور سلسلة من الإصلاحات الحقيقية، وكانت العرائض التي يرسلها كانج يووي مصدر إلهام له بدرجة كبيرة.[4] وعلى مدار الأيام المائة تلك، وقفت الإمبراطورة تراقب الإمبراطور وهو يصدر ما يناهز الأربعين مرسومًا؛ فقد ألغى «المقال ثماني الأقسام» الشهير، وهو شكل من أشكال النثر القديم شديد الرسمية الذي كان يمثل جزءًا من نظام الاختبار التقليدي.[5] كان الإمبراطور يسعى لأن يحقق انفتاحًا في التعليم الصيني على العلوم الغربية من دراسات حديثة في التجارة والهندسة والتعدين. وقد تقدم باقتراح بشأن إدخال إصلاحات على الطريقة المستخدمة في وضع الموازنة التي عفا عليها الزمن، وكذلك بشأن تعزيز السلاح البحري. وقام بفصل كبار المسئولين الخارجين عن طوعه. بل وسعى أيضًا من أجل «القضاء على الوظائف عديمة الجدوى في كل من بكين والمقاطعات الأخرى»، على حد وصف مبعوث تبشيري بريطاني

كان يعيش في بكين في ذلك الوقت وعلى الرغم من سذاجته إلا أنه كان معجبًا بتلك الإصلاحات.[6]

وقد التقى الإمبراطور — في سابقة من نوعها — كانج بالفعل، ولم يكن كانج وقتها سوى موظف صغير في لجنة التجارة. أعطت المقابلة كانج دفعة للأمام جعلته يرسل فيضًا من الكتابات إلى البلاط الإمبراطوري في تلك الأيام المائة، سواءٌ عن طريق عدد من كبار المسئولين، أو من خلال قنوات كانت فيما يبدو سرية وغير رسمية. (وكانت الصداقة التي جمعت بينبين كانج ووينج كانج ووينج تونج، المعلم الخاص للإمبراطور جوانج زو، عاملًا لا يمكن إغفاله.)[7]

ووسط خضم هذه الأحداث الجسام، وجد كانج متسعًا في عريضته لأن يثير قضية عادة ربط الأقدام، قائلًا إن تعديل مكانة المرأة أمرٌ محوريٌّ في عملية إصلاح الصين.[8] ومن الواضح أن هذه القضية كانت تعني الكثير له. وقد لخَّص حجته في عدة صفحات تدور حول ضرورة أن يبدأ العرش إصلاحاته بحظر عادة ربط الأقدام.

عقد كانج في عريضته مقارنة بين الصينيين والأجانب، ولم تكن المقارنة في مصلحة الصينيين، حيث كتب يقول: «إنني أنظر إلى كل من الأوروبيين والأمريكيين، فأجدهم في منتهى القوة والعنفوان؛ لأن أقدام أمهاتهم لم تتعرض للربط، وبالتالي أنجبن ذرية قوية. والآن وقد تحتَّم علينا الدخول في منافسة مع أمم أخرى، صار إخراج جيل ضعيف أمرًا محفوفًا بالمخاطر.»[9] إلا أن الحجة الأساسية التي بنى عليها نقاشه كانت تتمحور حول كيف أنه في عادة ربط الأقدام تدمير لسمعة الصين القومية. قال: «إن الدول كافة تربطها علاقات دولية، وتعقد هذه الدول مقارنات فيما بين مؤسساتها السياسية، حتى إذا ارتكبت الواحدة منها هفوة، صارت محط سخرية واحتقار الدول الأخرى.» واستطرد قائلًا:

> ليس هذا بالزمن الذي يسمح لنا بالتوحد تحت قاعدة واحدة في منأى عن العالم. لقد ضاقت الصين بمن فيها، وأصبحت مرتعًا لمدمني المخدرات وصارت شوارعها تعج بالمتسولين. لقد صار الأجانب يلتقطون الصور ويهزءون منا بسبب تلك المظاهر، وينتقدوننا لهمجيتنا. لا يوجد ما يجعلنا محط السخرية أكثر من عادة ربط الأقدام. إنني، خادمك المطيع، أشعر بخزي عظيم.[10]

مرت أربع سنوات أخرى قبل أن تصدر تسي شي أخيرًا مرسومًا تحث فيه على وضع حد لعادة ربط الأقدام، وقد عجَّت تلك الفترة الانتقالية بالأحداث؛ وسنرى كيف أن

عريضة كانج لم يكن لها أي دور يذكر في اتخاذ القرار. فقد فشلت عريضة كانج، إلا أن حجته القائلة بأن عادة ربط الأقدام عار على جبين الأمة نجحت نظرًا لوجود العديد من أبناء الطبقات المتعلمة ممن شاركوه خوفه على شرف الأمة، وقد ساهموا في رسم معالم تحول الصين من إمبراطورية إلى دولة حديثة.

إن المثقفين الذين شكَّل أسلافهم وجه الإمبراطورية على مدار أكثر من ألفي عام، كان لهم دور حيوي في الإجهاز على تقاليد ممعنة في القدم تمامًا مثلما كان لهم دور في الإبقاء عليها. أود أن أبحث في السياق الذي دفع كانج وزملاءه نحو الاعتقاد بأن شرف الصين متوقف على وضع حد لهذا التقليد المغرق في القدم. فثورتهم التي أطلقوا أولى شراراتها، التي كان لها الفضل في القضاء على ممارسة شكَّلت حياة النخبة في الصين لنحو ألف سنة، هي ثاني الثورات الأخلاقية التي سأتناولها بالبحث.

الشرف والهوية

بدأنا بحثنا في الشرف بالمبارزة، وفيها يكون الشرف الشخصي في خطر. سيد نبيل كان يقصد ساحة القتال من أجل الذود عن شرفه، كما جرت العادة. ولكن ثمة سادة نبلاء لجئوا إلى المبارزة من أجل الدفاع عن شرف النساء؛ سواءٌ كانت أم أو أخت أو ابنة، أو حبيبة أو زوجة، وأحيانًا (في أزمنة سابقة) النساء المتحالفات مع السادة. لقد جعلوا شرفهم رهن الدفاع عن شرف نسائهم؛ فهم يطعنون في شرف السيد النبيل الذي تحدوه في مبارزة، وذلك لأنه خدش حياء سيدة، وفي ذلك انتهاك لميثاق الشرف؛ هم إذن ينقذون شرفها عن طريق إلحاق الخزي بمن أراد بها سوءًا. وعليه، منظومة الشرف من شأنها أن تضعك في موضع المُساءلة حتى إذا لم تقترف ذنبًا أو لم يقترف أحد خطأً في حقك. فالشرف ليس بالأمر الشخصي فحسب، حتى وفقًا لهذه الصورة البسيطة.

إن شرف المرء يرتبط ارتباطًا وثيقًا بجوانب من الهوية يستقي منها عضويته في فئة اجتماعية ما بطرق عديدة، فكما رأينا في الفصل السابق، يذهب المرء للقتال ولو في مبارزة من أجل الذود عن شرفه الشخصي «بصفته» سيدًا نبيلًا، حيث لا يستطيع أحد أن يصدر مثل هذا التحدي إلا إذا كان سيدًا نبيلًا، كما لا يستطيع أحد أن يقبله إلا إذا كان هو الآخر سيدًا نبيلًا. وعمومًا، حق السيد في نيل احترام سيد آخر (أو سيدة أخرى) أساسه الامتثال لمنظومة لها متطلباتها الخاصة. فإذا ارتكب أحدهم مخالفة ضد هذه المنظومة، فإنه يفقد حقه في الاحترام. إن الهوية الجماعية ترسم ملامح الشرف

الشخصي؛ لأن احترام شخص ما أو ازدراءه هو نتاج طريقة تفكير المرء بصفته عضوًا ينتمي إلى فئات اجتماعية مختلفة.

وعليه فإن الهوية تستمد أهميتها من دورها في تحديد ما تفرضه مواثيق الشرف من متطلبات. (سأشير في بعض الأحيان إلى ما يتطلبه الشرف أو يسمح به بتعبير «ممارسات الشرف».) إن أكثر الأمثلة وضوحًا على هذا الأمر هي تلك المتعلقة بالجنس. فتحديد طبيعة ما يفرضه ميثاق الشرف من متطلبات وكذا تحديد السلوك الصادر عن شخص ما، وما إذا كان هذا السلوك يستوجب الاحترام (أو الازدراء)، كلها أمور مرهونة بكون الشخص رجلًا أو امرأة. كما أن الطبقة الاجتماعية تلعب دورًا أساسيًّا هي الأخرى. ففي إنجلترا في القرن الثامن عشر، كانت مواثيق الشرف تُلزم الرجال أبناء الطبقات الراقية بقبول التحدي في مبارزة إذا ما صدر عن سيد نبيل. أما في الصين في القرن التاسع عشر، فكانت مواثيق الشرف الخاصة بها تُلزم النساء من بنات الطبقات الراقية بربط أقدامهن. وفي كلتا الحالتين، كان ما تنص عليه مواثيق الشرف من سلوكيات منوطًا بالمكانة الاجتماعية والجنس؛ كما أن طريقة التعامل مع الطرف الآخر كانت متوقفة على هويته بدوره. يتزوج الرجل الجدير بالاحترام من امرأة ذات قدمين مربوطتين؛ ولا تتزوج امرأة ذات قدمين مربوطتين إلا من سيد نبيل. يقبل السيد التحدي في مبارزة من سيد آخر، ولكنه لا يقبل التحدي نفسه من رجل من «الطبقات الدنيا» أو من سيدة بكل تأكيد. وأي مخالفة لتلك القوانين تستتبع إنزال عقوبة فقدان الشرف على المخالف، التي بدورها تعني فقدان الحق في الاحترام، كما رأينا من قبل.

عندما تقوم منظومة للشرف على أساسٍ من التقدير (لا الإقرار فحسب)، فإن توزيع التقدير يصبح أمرًا نسبيًّا. كان هذا جليًّا بما فيه الكفاية في ثقافة الشرف المهني التي كانت سائدة في زمن دوق ويلينجتون، حيث كان المعيار الأساسي للتقدير هو البسالة العسكرية. بيد أن الحُكم القائم على التقدير يتطلب — في أغلب الأحيان إن لم يكن كلها — المقارنة مع ما أسماه الفيلسوفان جيفري برنان وفيليب بيتي «مجموعة مرجعية»، أيًّا كانت المعايير.[11] فلنفرض أنك ممرض وأنني أقدِّر عطفك وكرمك؛ قد تكون درجة العطف والكرم التي أمنحها التقدير في الممرض أو الممرضة أقل من درجة العطف الناكرة للذات في والدٍ محب أو والدة محبة، وربما تكون أعلى من درجة عطف أي رجل عادي فاعل للخير. سيكون تقدير أفعالك وفقًا للمعايير المناسبة لجماعتك متوقفًا على ما يمكن توقعه من سلوكياتٍ من ينتمون لهذه الجماعة.

فالهوية الاجتماعية لا تعمل على تحديد القوانين التي يجب أن يلتزم بها المرء فحسب، ولكنها تعمل كذلك على تحديد ملامح من يدخل المرء معهم في منافسة من أجل نيل الشرف؛ فميثاق الشرف في الواقع يُثيب من يستحقون التقدير بوجه خاص في جماعة اجتماعية ما، ويُثيب أيضًا من يقومون بأكثر من المطلوب منهم تقديمه؛ وبالتالي، فإن ميثاق الشرف يوفر الحافز لمن يرغب في أن يذهب «أبعد من حدود الواجب والمفروض».

إلا أنه توجد مسألة أخرى بخلاف الهوية تستمد أهميتها من الشرف؛ وهي على القدر نفسه من الأهمية وإن كانت ذات طبيعة مختلفة عنها تمامًا؛ ألا وهي، أنه يجوز أن ينال المرء «نصيبًا» من الشرف أو الخزي الذي يناله من يشاركهم الهوية. فعندما يطلب الملك هنري الخامس في مسرحية شكسبير من أتباعه في أثناء الحصار المفروض على ميناء هارفلير في عام ١٤١٥ أن «صيحوا في هجومكم: الله ينصر هنري وإنجلترا والقديس جورج.» هم يعلمون أن قائدهم لا يحمل على عاتقه مهمة الدفاع عن شرفه الشخصي فحسب، بل شرف وطنه بأكمله.

هلموا هلموا يا أنبل الإنجليز …
لا تسيئوا إلى شرف أمهاتكم،
وأثبتوا أن الذين تدعونهم آباءكم هم الذين أنجبوكم.

(الفصل الثالث، المشهد الأول)

فالملك هنري يذكرهم بأنهم مثله يذودون عن شرفهم وشرف أمة بأكملها، فمن شأن كل إنجليزي عادي على أرض المعركة، حتى وإن كان في الأصل فلاحًا لا يمت للأشراف بصلة، أن يكون له نصيب من الشرف من خلال مشاركته في الهجوم على مدينة هارفلير ذات الأسوار العالية، وذلك «بصفته» جنديًّا. وقد أوضح الملك الأمر ذاته في معركة أجينكورت التي تلت هذه المعركة بشهرين على الأكثر عندما قال:

نحن قلة سعيدة، نحن عصبة متآخية.
فلعمري إن من يُسفَك دمه اليوم معي فهو أخي.
ومهما كان وضيع النسب،
فإن هذا اليوم سيرفعه إلى مقام السادة.

(الفصل الرابع، المشهد الثالث)

إن القتال في أجينكورت جنبًا إلى جنب مع هاري «سيرفع» مقامك «إلى مقام السادة»؛ فسيجعل من يقاتل سيدًا نبيلًا؛ أي سيمنحه هوية اجتماعية جديدة. (هذا يقلل نوعًا ما من الشعور بأن الملك يبالغ في التعبير على ما يبدو!) فقبل أن ينال المرء نصيبه من الشرف لكونه يتمتع بهوية اجتماعية محددة، لا بد أولًا من معرفة طبيعة شخصيته، وبعدها يُحدَّدُ نوع الشرف المتاح أمامه.

ببساطة، نحن عرضة لأن ننال الشرف أو نخسره من خلال نجاح من نشاركهم الهوية أو فشلهم. عندما يصل إلى من في إنجلترا خبر النصر الذي تحقق في أجينكورت، سيملؤهم الفخر بشرف إنجلترا؛ وعندما يصل خبر الهزيمة إلى أسماع الفرنسيين، سيشعرون بالخزي الذي لحق بشرف فرنسا. يأتيني الفخر الذي أشعر به عندما يدافع جنود وطني عن مدنيين أبرياء ضد رجال يحاولون ذبحهم في بلد بعيد لأنني أشارك في صنع شرف وطني. تتكرر التجربة نفسها مع جماعات من أنواع مختلفة، سواءٌ على أساس الدين أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء إلى عائلة شهيرة. (فيمكنك أن ترى على العديد من السيارات في الولايات المتحدة ملصقًا مكتوبًا عليه: «والد فخور لطالب نال مرتبة الشرف».) لقد تحركت مشاعر كانج يووي، وسعى لأن يحرك مشاعر الآخرين من حوله، عندما شعر بالخطر الذي يتهدد الشعب الصيني بأكمله بوصفهم شركاء في صنع شرف وطنهم. يهدف هذا الفصل من الكتاب إلى البحث في الثورة الثانية التي شهدها التاريخ الأخلاقي للجنس البشري؛ ولكن هذه المرة، لم يرسم ملامحَ التغيير التحولاتُ التي عصفت بمشهد الشرف الشخصي، وإنما رسمتها تحولات طرأت على أفكار متعلقة بشرف شعب ما.

بدايات «اللوتس الذهبي»

تضاربت الآراء حول أصول نشأة عادة ربط الأقدام. ثمة تقاليد تربط بداياتها بالملك الشاعر لي يو، آخر حكام تانج الجنوبية، الذي صمد في وجه حكم أسرة سونج حتى عام ٩٧٥. (إن صح هذا الزعم، فإن بداية عادة ربط الأقدام تعود إلى ألف وخمسمائة عام تقريبًا بعد وفاة كونفوشيوس.) وقد أورد هاورد ليفي، وهو من أوائل من ألَّفوا كتابًا حول عادة ربط الأقدام في التاريخ الحديث، إشارةً إلى نص جاءت في عمل لمعلق في القرن الثاني عشر، إلا أن هذا النص قد فُقد. يصف هذا النص «المحظية المفضلة في بلاط» لي يو، وهي امرأة تُعرف بلقب «البتول الرقيقة»، وقد كانت «جميلة نحيلة الخصر، كما

كانت راقصة موهوبة. وقد أمر بتصميم زهرة لوتس يبلغ طولها ستة أقدام مصنوعة من الذهب من أجلها ... وقد أُمِرت البتول الرقيقة بربط قدميها بقماش من الحرير الأبيض حتى تبدو قدماها وكأنهما طرفا هلال. ثم أخذت ترقص في قلب زهرة اللوتس، وتدور حول نفسها وكأنها سحابة ترقى في السماء».[12] وسواءٌ أكانت تلك القصة حقيقة أم خيالًا، تبقى فكرة أن القدم المربوطة للمرأة الصينية قد صارت تُعرف بزهرة اللوتس أو الزنبقة الذهبية.

ومنذ ذلك الحين، صارت عادة ربط الأقدام علامة من علامات رفعة الشأن في مجتمع شديد الهرمية. وفي أواخر القرن الثالث عشر، كتب ليفي يقول: «شعرت العائلات التي كانت تتمتع بنسب أرستقراطي أنها مضطرة إلى أن تربط أقدام فتياتها ... في إشارة صريحة إلى انتمائهن إلى الطبقات الراقية.» كان هذا التمييز بصورته تلك أمرًا جائز التحقق، حيث إن سيدات الطبقات الراقية، سواءٌ كُنَّ من الأرستقراطيات في البلاط أو النبيلات في المقاطعات المختلفة، لم تكن مضطرات إلى العمل في الحقول مثل الفلاحات، أو السير لمسافات طويلة إلى الأسواق، بل الواقع أن أقدامهن المربوطة كانت سببًا وراء عدم المكوث بعيدًا عن البيت، وفي ذلك ضمانة لعفتهن، كما ورد في دراسة في القرن الرابع عشر (وقد كانت هذه حجة من الحجج التي صارت تردد مرارًا وتكرارًا على مر القرون).[13]

إن اللوتس الذهبية مرتبطة منذ بداياتها بشرف المرأة، وقد كان الشرف أحد أهم متطلبات الزيجة المحترمة، التي كانت نتاج ترتيبات بين العائلات، لا نتاج اختيارات شخصية؛ ولذلك كان حتمًا على المرأة الصينية التي ترغب في الزواج من رجل يتمتع بمكانة اجتماعية ما أن تربط قدميها. كما صار الرجل يشتهي المرأة صغيرة القدمين. وقد تحملت المرأة هذا التقليد المؤلم، وصارت شاهدة على تحمل أجيال وأجيال من الفتيات لهذا الألم؛ الابنة وابنة الخال والخالة والحفيدة؛ لاعتقادها في أن القدم بالغة الصغر هي بكل بساطة قدم جميلة.

ربما لن يشارك الكثيرون المرأة الصينية هذا الاعتقاد، ولا سيما إذا ما اطَّلعوا على صور لمنظر القدم المربوطة عارية من القماش الذي يلفها؛ هذه الصور التي صارت جزءًا أساسيًّا من حملاتٍ شُنَّت فيما بعد لمناهضة هذه الممارسة. ولكن لا بد أن نتذكر أمرًا، وهو أن الغالبية لم يطَّلعوا على هذا المنظر، حيث إنه دائمًا ما كانت القدم المربوطة تُغطَّى بأحذية أنيقة، ذات ألوان زاهية، ومطرزة.

والواقع أن مهارة صنع الأحذية وتطريزها كانت إحدى سمات المرأة الصينية ذات الحسب والنسب، وكانت تصنع أحذيتها بنفسها باستخدام ألوان تلائم مناسبات عدة،

منها الاحتفالات والحداد والحياة اليومية، وكذلك النوم. وقد كانت حياكة مجموعة من الأحذية جزءًا من ترتيبات الزواج، وكانت تأخذها العروس معها لبيت الزوجية. كما كانت الحماة تبني جزءًا من حكمها على عروس ابنها على أساسٍ من جودة الأحذية التي صحبتها معها لبيت زوجها. ولم يكن يطَّلع الزوج على قدمي زوجته إلا في خصوصية تامة. وكان للسيدة أرتشيبالد ليتل — وهي سيدة إنجليزية كانت واحدة من أهم المناهضين لعادة ربط الأقدام، وسنلقاها فيما بعد — ملاحظةٌ قالت فيها: «عندما كان الرجل الصيني يداعب قدمي عروسه، كان يحب أن يوهم نفسه بأنها في واقع الأمر كما هي في ظاهرها: دقيقة، مخملية، ورائعة التطريز.»[14]

ولم تكن المرأة نفسها ترى زهرتي اللوتس الذهبيتين خاصتها إلا عندما كانت تفك الرباط الطويل لتغسل قدميها، وترش عليهما مسحوق الشب، وتعيد ربطهما قبل أن تضع حذاء النوم الأحمر عند الخلود للنوم، أو عندما كانت تستعد لأن تضع ملابسها الصباحية الراقية وتلبس حذاءها الذي سيلمحه الآخرون من أسفل تنورتها. إلا أنه ينبغي ألا نفترض أن منظر القدم وهي عارية كان السبب وراء مشاعر النفور والاشمئزاز منها؛ فالحقيقة أبعد ما تكون عن هذا الافتراض. توجد العديد من الصور التي كانت تتداولها المرأة الصينية بكل فخر واعتزاز في مطلع القرن العشرين لتعرض زهرتي اللوتس الذهبيتين خاصتها؛ وكانت كلمات الإطراء على هذه الأقدام الدقيقة المنسحقة، التي لم تكن تُكشف إلا في جلسات خاصة، موضوعًا أساسيًّا اعتادت الكتابات الصينية أن تتطرق إليه على مدار قرون طويلة.

انتشار العرف

كانت الأسرة الحاكمة بالطبع صينية، وذلك قبل أن يستولي المانشو على الإمبراطورية؛ وكان الإمبراطور الصيني المتوَّج على رأس المجتمع لديه آلاف مؤلفة من النساء الموجودات خصيصًا ليسهروا على خدمة أغراضه الجنسية. وكانت المدينة المحرمة — حيث يقطن الإمبراطور — تغلق أبوابها ليلًا في وجه الجميع، ما عدا الإمبراطور، وأغواته المخصيين، وزوجاته، ومحظياته. وكان هذا أحد تفسيرات جيري ماكي، العالم السياسي، للسبب وراء ترسخ ظاهرة مثل ظاهرة عادة ربط الأقدام وانتشارها في ظل الظروف المحيطة.

إن إمبراطورًا محاطًا بكل هذا الحشد من النساء من شأنه أن يعمل على ضمان نسب ما يحملنه من نسل إليه وحده. أما الزوجات والمحظيات، فمن ناحيتهن سيكون من

المستبعد أن تحمل غالبيتهن أي أطفال من الإمبراطور بسبب عددهن الهائل، كان هذا سببًا أدعى لأن «يبحثن عن إخصاب سري من رجال أكثر توفرًا» من الإمبراطور. سينتج عن هذا حتمًا صراع دائم بين الإمبراطور من ناحية الذي سيحاول ضمان إخلاصهن له، وبين النساء من ناحية أخرى اللاتي لديهن من الأسباب ما يدفعهن إلى محاولة الخروج عن سيطرة الإمبراطور. وقد كان إخصاء جميع الرجال العاملين في البلاط انعكاسًا لهذا الموقف. كما كانت محاولة تقييد حركة النساء عن طريق ربط أقدامهن دليلًا على هذا الصراع.

وكان رأي العالم السياسي ماكي أنه ما إن يستقر العمل بهذا النظام حتى تنتشر آثاره في أنحاء الإمبراطورية بأكملها.

> إن الطبقة الأدنى مباشرة من الطبقة الحاكمة، التي تتنافس فيما بينها من أجل إمداد الإمبراطور بالزوجات والمحظيات، ستبذل قصارى جهدها لأن تحاكي هذه الممارسة التي ابتدعها الحاكم من أجل ضمان إخلاص نسائه له، بل وتتمادى في محاكاتها إلى أبعد الحدود حتى تؤمن طريقة للدخول إلى البلاط محققة مكاسب اقتصادية واجتماعية وإنجابية. وستملأ النساء الصاعدات من الطبقة الأدنى الثانية الفراغ الموجود في الطبقة الأدنى الأولى، واللاتي سينتقل إليهن لا محالة عرف ضمان الإخلاص نفسه، وهلم جرًّا ... ليتغلغل العرف في طبقات المجتمع كافة.[15]

هكذا انتشرت عادة ربط الأقدام باتجاه الجنوب في ظل حكم أسرة يوان منغولية الأصل (١٢٧١–١٣٦٨) فيما بين أفراد الطبقات الراقية على أقل تقدير. وقد زادت شعبيتها فيما بين أفراد الطبقات العليا تحت حكم أسرة مينج، كما هو واضح في الرواية الجنسية التي تحمل عنوان «جين بينج مي»، والمعروفة في الإنجليزية باسم «زهرة اللوتس الذهبية» أو «زهرة البرقوق في المزهرية الذهبية»، وقد ظهرت في أواخر القرن السادس عشر. وتحكي الرواية قصة هسي-مينج، التاجر الغني، الذي يبحث عن زوجة جديدة له، ويجد الوسيط في عملية البحث ضالته عندما سنحت له:

> فرصة رفع تنورة السيدة قليلًا، فكشفت عن قدمين فاتنتين بالغتي الصغر، لا يزيد طول الواحدة منها عن ثلاث بوصات ولا عرضها عن طول إبهام اليد، مستدقة الرأس، مرتفعة المشط. كان يكسوهما زوج من الأحذية قرمزي

اللون، مطرز بالذهب في رسم يشبه السحاب، وكان كعبه العالي من الحرير الأبيض. وقد رآهما هسي-مينج بارتياح كبير.[16]

لم يُلقِ المانشو بالًا إلى عادة ربط الأقدام، والمانشو هم من أطاحوا بأسرة مينج في عام ١٦٤٤، وأسسوا آخر حكم لأسرة إمبراطورية، وهي أسرة تشينج (١٦٤٤–١٩١٢)، بيد أنهم حاولوا من وقت لآخر أن يجتثُّوا زهرة اللوتس الذهبية من جذورها بدرجات متفاوتة من الحماسة.

كان أول مرسوم لهم يقضي بإلغاء عادة ربط الأقدام قد صدر مباشرة بعد بلوغهم كرسي الحكم. إلا أن هذا التقليد كان أبعد ما يكون عن الاندثار، بل انتشر أكثر فأكثر بين الصينيين، حتى إن بعض الأرستقراطيين من المانشو تجاهلوا القرار الرسمي بحظر هذه الممارسة؛ مما أدى إلى إلغاء المراسيم التي صدرت بإبطال هذا التقليد بعدما أثبتت عدم فعاليتها. توجد تقارير حول عادة ربط الأقدام في القرن التاسع عشر تداولتها بعض الأقليات التي عاشت في ظل الإمبراطورية، مثل اليهود في مقاطعة هونان، وبعض المسلمين الذين كانوا يقطنون خارج مقاطعة جانسو. امتنع بعض المنغوليين وبعض أهل التبت عن اتباع هذه الممارسة، كما حذا حذوهم شعب الهاكا في جنوب الصين. وعمومًا، لم تكن هذه الممارسة منتشرة بكثرة فيما بين أبناء الطبقة الفقيرة، وبخاصة في الجنوب، في الأقاليم كثيفة الزراعة التي كان للمرأة فيها دور رئيسي في حقول الأرز. ولكن توجد قصص وحكايات عن بعض المتسولات والسقاءات اللاتي كانت أقدامهن مربوطة في المنطقة الحضرية في هونان، وكذلك في العديد من المناطق الحضرية في الشمال.[17]

وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، كانت المرأة الصينية، وخاصة المنتمية للطبقات الراقية، قد قضت أكثر من ألف عام تقريبًا تربط قدمي بناتها، على الرغم من أن هذه العادة كان يصدر بشأنها من آن لآخر مرسوم إمبراطوري يحظر ممارستها على مدار أكثر من قرنين من الزمان. كانت المرأة صاحبة القدمين الطبيعيتين محط سخرية الآخرين، في حين كانت المرأة صاحبة القدمين الصغيرتين، وخاصة أولئك اللاتي كان لديهن أصغر زهرتي لوتس ذهبيتين، لا يتعدى طول الواحدة منها البوصات الثلاث، محلَّ تقدير وثناء، فقد كانت قدماها تجذبان إليها اهتمامًا جنسيًّا. كانت صفحات الروايات الصينية والكتيبات الجنسية زاخرة بالحديث عن الرجال الذين كان يثيرهم جنسيًّا المشية المترنحة للمرأة ذات القدمين المربوطتين، أو الذين كانت تستثيرهم مداعبة القدم المربوطة بعد أن يفك عنها الرباط؛ كما كانت تصف الأوضاع الجنسية المختلفة التي كانت تتيح

للرجال مداعبة أقدام عشيقاتهم العارية من الرباط. فكان الأمر وكأن تلك الروايات والكتيبات تتنافس فيما بينها في مسابقة القدم الصغيرة، التي كانت تتيح لجمهورها فرصة للتعليق على «الحجم الدقيق والشكل الانسيابي» لزهرات اللوتس الذهبية بدثارها المصنوع من الحرير، وكذلك لتقييمها.[18]

آلام الربط

الفتيات اللائي كانت تُربط أقدامهن لم يكن سن الواحدة منهن يتجاوز الثلاث أو الأربع سنوات. وإذا كان الهدف من الربط جعل القدم أقرب ما تكون لحجم زهرة اللوتس الذهبية، فإنه كان يتسبب في آلام مبرحة. فالربط كان يسحق أصغر أربعة أصابع عن طريق ثنيها أسفل باطن القدم، كما كان يضغط على مؤخرة عظم الكاحل باتجاه باطن القدم كذلك؛ مما يجبر عظام القدم على أخذ شكل قوس أشد تحدبيًا من أي قدم طبيعية، مخلفًا ما يشبه الفلق. وعادة ما تحتاج القدم المربوطة بهذا الشكل إلى تطهيرها من الدماء والقيح؛ وأحيانًا كانت تتعفَّن القدم وتنفصل عنها الأصابع. ومع مرور الوقت، بعد شهور أو سنين، يقل الشعور بالألم، ربما لأن الأعصاب الحسية تكون قد أُتلفت للأبد، بيد أن المشي كان عادة ما يمثل صعوبة بالنسبة للفتاة ذات القدمين المربوطتين. وقد تقدَّم بعض أطباء الإرساليات التبشيرية في أواخر القرن التاسع عشر، الذين كان لديهم — ولا شك — مآرب عرقية شخصية بعض الشيء، بعدة تقارير حول حالات من ربط الأقدام أسفرت عن تقرحات أو غَنْغرينَةٍ في القدم أو فقدان إحدى القدمين أو كلتيهما، أو الوفاة في أسوأ الحالات.[19]

ومن الواضح أن بلوغ الطول المثالي للقدم بحيث لا يتعدى الثلاث بوصات كان أمرًا نادر الحدوث، خاصة خارج الطبقات الراقية، فقد كان الفلاحون والعاملون يلجئون إلى طريقة في الربط أقل إحكامًا، كما كانت عملية الربط تبدأ عندما تصبح الفتاة أكبر سنًّا؛ فكانت بذلك تسبب عرجًا أقل وألمًا أيسر. وقد أكد زوج امرأة طاعنة في السن، كانت قدماها قد تعرضتا للربط، أن قدم المرأة العاملة التي يبلغ طولها خمس بوصات ولكنها أقل تشويهًا من سواها لم تكن تعيقها عن المشي أو نقل الحمولات الثقيلة، أما القدم ذات البوصات الثلاث فكانت تعيق حركة صاحبتها لمسافات طويلة. وعادة ما كانت تُحمل المرأة صاحبة القدم ذات البوصات الثلاثة على محفات، كما كانت تتعكز على الخدم عند المشي. إلا أن أغلب السيدات المربوطة أقدامهن كُنَّ لا يحتجن إلى مثل تلك المساعدات.[20]

ونظرًا لأن الرباط كان يلازم القدم ليلًا ونهارًا، كان يصدر عن القدم المربوطة رائحة مميزة، كان يجدها البعض كريهة للغاية، في حين أن البعض الآخر كان غريب الأطوار لدرجة تجعل الرائحة مثيرة جنسيًّا بالنسبة له. كان ثمة رجل من المتحمِّسين لعادة ربط الأقدام في القرن الثامن عشر وقد اختار لنفسه اسمًا مستعارًا هو «طبيب زهرة اللوتس العطرة»، وقد كتب دراسة بعنوان «منوعات حديقة ذهبية»، تضمنت مجموعة من الملاحظات غير المتصلة ببعضها البعض حول عادة ربط الأقدام، وكان من بينها، الملحوظة التالية الفريدة من نوعها:

> **ألم لا يطاق** في مسمار القدم؛ وتنطلق منها رائحة كريهة عندما تزيل فجأة رباط القدم.[21]

إذن، كان الجميع يدرك ولا شك أن ربط القدم كان يحد من حركة الفتاة ويجعلها خاضعة لإرادة عائلتها وللرجال، وكان أيضًا يسبب لها آلامًا مبرحة.

وما إن بدأت هذه الممارسة حتى ظهر مفكرون وأدباء يعارضونها. ثمة إشارة إلى كاتب في أثناء حكم أسرة سونج (٩٦٠–١٢٧٩) كتب يقول: «إنهن طفلات لم يتجاوز عمر الواحدة منهن الأربع أو الخمس سنوات، طفلات بريئات لم يرتكبن أي جرم، يُنزِل بهن آلامًا لا حدود لها.» كما يوجد قول مأثور مفاده: «زوج من الأقدام الصغيرة، نهران من الدموع.» حتى من كان يؤيد هذه الممارسة اعترف أنها تتسبَّب في ألم للفتيات؛ فقد كان لطبيب زهرة اللوتس العطرة ملاحظتان توجيهيتان في هذا الشأن:

> **أمر يدعو لشيء من الاستياء:** أم تحب ابنتها ولكنها مع ذلك مضطرة إلى ربط قدميها.
>
> **لا أطيق أن أسمع:** صرخات فتاة صغيرة عند ربط قدميها لأول مرة.[22]

وكما كان الحال مع المبارزة، لم يكن اكتشاف حجج داحضة لعادة ربط الأقدام بأي حال من الأحوال هو ما وضع حدًّا لها. فالحجج كانت واضحة منذ البداية، وكانت معروفة للقاصي والداني منذ الأيام الأولى لزهرة اللوتس الذهبية.

آخر أيام الإمبراطورية

يحتاج المرء إلى أن يرى هذا التغير في سياق تغيرات أخرى عديدة عصفت بالصين في أواخر القرن التاسع عشر، مع انهيار حكم أسرة تشينج حتى يتسنَّى له فهم الأسباب وراء انتهاء ممارسة مثل عادة ربط الأقدام في مطلع القرن العشرين. كانت أسرة تشينج من سلالة المانشو، وقد بدأت عندما تمكَّنت أخيرًا الدولة المنشورية المنظمة، التي أسسها خان نورهاشي في أوائل القرن السابع عشر، من تحقيق أملها المنشود باحتلال المملكة الوسطى. وحالما استعادت الدولة سيطرتها على الأمور، بعد التغلب على العصابات التي كانت تعيث فسادًا في منطقة الشمال، وبعد هزيمة المتمرد لي زي تشينج الذي كان قد نهب بكين، بسط المانشو سيطرتهم على جميع أنحاء الإمبراطورية.

وعلى الرغم من غزوهم الإمبراطورية، فقد حافظوا على بنية الحكومة الصينية؛ وبخاصة نظام اختبارات الخدمة العامة الذي كان مسئولًا عن إنشاء طبقة المفكرين الذين تلقوا تدريبهم عن طريق دراسة كلاسيكيات الكونفوشيوسية، والحفاظ على بقائها.[23] وقد أوكل الإمبراطور تشيان لونج — الذي حكم الصين من ١٧٣٦ وحتى ١٧٩٩ — إلى ما يزيد على الثلاثمائة وخمسين باحثًا وقرابة الأربعة آلاف ناسخ، مهمة فهرسة الثقافة الأدبية الصينية في ٢٫٣ مليون صفحة مما عُرف باسم «سيكو كوانشو» أو «المكتبة الكاملة للأقسام الأدبية الأربعة»، وهي مهمة استغرقت فترة منذ عام ١٧٧٣ وحتى عام ١٧٩٨ (إلا أنه أمر كذلك بحظر نشر عدة آلاف من المجلدات التي اعتبرها مثيرة للاعتراض من زوايا عدة). وكان من أهم التعيينات في البلاط تعيين المعلم الخصوصي للإمبراطور المنشوري، الذي كان ضمن مهامه توجيه الإمبراطور في دراسته للتقاليد الفلسفية الصينية.

كان أكثر المثقفين نجاحًا هو من اجتاز الاختبار، وحصل على ألقاب، وشرَّف أسرته، وحصل على الإعفاء من الخدمة العامة، ونال حق ارتداء ملابس مميزة.[24] وعلى مَرِّ القرون، نجح المثقفون المتقاعدون، بعد عودتهم إلى منازلهم، في تشكيل طبقة اجتماعية راقية خاصة بهم منتشرة في جميع أنحاء الإمبراطورية.[25] وقد اعتبر أبناء هذه الطبقة رفيعة الشأن أن من السمات المميزة لرجال طبقتهم الإلمام بثقافة الكلاسيكيات، وإتقان مهارة نظم الشعر والكتابة النثرية، وكذلك حسن الخط وفن الرسم. فإذا كان السيف السمة الأبرز للسادة النبلاء الإنجليز في القرن الثامن عشر، فإن السادة النبلاء في الصين كانوا يوقرون القلم على مدار آلاف السنين، أو بالأحرى، كانوا يوقرون فرشاة الخط. كان

يمضي السيد الإنجليزي في القرن الثامن عشر أغلب وقته في الريف، وكان في وقت الحرب في خدمة ملكه قبل كل شيء وأي شيء. أما السيد الصيني فكان مفهومه عن الحياة أن يعيش في المدينة وأن يخدم إمبراطوره في دواوين الحكومة، سواء في مقاطعته أو بين أرجاء العاصمة الإمبراطورية أو عاصمة المقاطعة التي يقطنها.

وقد صار مجتمع تشينج شيئًا فشيئًا أكثر تحفظًا وتزمتًا ثقافيًّا. كان هذا الأمر في شق منه ردة فعل لقناعة سادت عقب انهيار حكم أسرة مينج بأن هذا الانهيار كان نتيجة لعدم الالتزام بالتعليمات الكونفوشيوسية الخاصة بالواجب على نحو صارم وما تلاه من انهيار أخلاقي عام وشامل. وكان الالتزام المتزايد بالمثل الكونفوشيوسية الصارمة في تكوينها جليًّا بطرق شتى. فعلى سبيل المثال، كانت أرامل الطبقات الراقية خلال القرن الثامن عشر وفي جزء من القرن التاسع عشر ترفضن الزواج مرة أخرى؛ حتى إن بناء الأقواس التذكارية تكريمًا للأرامل المخلصات كان قد أخذ منحى جعله «يخرج عن نطاق السيطرة»، كما وصفته المؤرخة باتريشيا إيبري، «ففي عام ١٨٢٧، أصدرت الحكومة مرسومًا بعدم بناء أي أقواس تذكارية إلا إذا كانت جماعية، وفي عام ١٨٤٣، أصدرت مرسومًا آخر يقضي بعدم تكريم أي أرملة ببناء قوس تذكاري على قبرها إلا إذا ذهبت إلى أقصى الحدود وانتحرت بعد وفاة زوجها».[26]

اجتمع هذا التوجه المحافظ مع ازدياد قوة الحكومة المركزية لينتجا معًا مجتمعًا مستقرًّا ومتقدمًا تكنولوجيًّا وفقًا للمعايير العالمية، إلا أنه كان مجتمعًا شديد الهرمية والاستبداد. وفي الوقت الذي وسَّع فيه ثلاثة من الأباطرة من أسرة تشينج في الفترة من ١٦٦٢ وحتى ١٧٩٥ أرجاء إمبراطورياتهم وعزَّزوا سيطرتهم على أنحاء البلاد، كان قد بدأ العالم من حولهم في الانقضاض عليهم؛ فالصين كانت تربطها علاقات تجارية تمتد لقرون من الزمان بكل من اليابان وكبرى الإمبراطوريات البحرية الأوروبية، مثل البرتغال وهولندا وبريطانيا. إلا أنهم كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على أنهم أدنى منهم مقامًا. ففي عام ١٧٩٣، استجاب الإمبراطور تشيان لونج — متقبلًا أيديولوجية رعاياه من صينيي إقليم هان — لاستهلال دبلوماسي من بريطانيا وكأنه مجرد ضرب من ضروب تقديم فروض الثناء من إحدى الأمم العديدة ذات المرتبة الثانية التي تُجل الصين:

> أنتم، أيها الملك، تعيشون بعيدًا في غياهب العديد من البحار، ولكنكم على الرغم من ذلك لا يسعكم إلا أن تستجيبوا لرغبتكم التي يحدوها التواضع في

> أن تنهلوا من تراث حضارتنا، وقد أوفدتم إلينا بعثة تقدم إلينا بوافر الاحترام مذكرة من جانبكم ... وإمعانًا في إثبات إخلاصكم، أرسلتم كذلك عطايا من منتجات بلدكم.

وعلى الرغم من أن الإمبراطور تكرم وتعطف وقبل «عطايا» الملك جورج الثالث، فقد شعر بالحاجة إلى أن يؤكد على عدم قبوله إياها إلا بعد أن أدرك الغاية من وراء هذه العطايا، فاستطرد قائلًا: «وكما يتسنى لسفيركم أن يرى بنفسه، فإنه لا يعوزنا شيء. إنني لا أعول البتة على قيمة الأشياء، مهما بلغت درجة غرابتها أو إبداعها، ولا حاجة لي بمنتجات بلدكم.»[27] وسواءٌ كان الرد مفتعلًا أو لا، لا شك في أن سوء التفاهم هذا مثير للضحك.

وبعد مرور نصف قرن، صارت بريطانيا، بجيشها الحديث وتكنولوجيا أسطولها البحري الجديدة، في موقع يهدد الصين وهي على بعد نصف العالم منها. أما الولايات المتحدة، فكانت تستخدم سفنًا بخارية جديدة محملة بأسلحة نارية تؤهلها لأن تستعرض عضلاتها أمام المحيط الهادي. وفي عام ١٨٥٤، أجبر العميد البحري بيري اليابانيين على وضع حد لحالة العزلة التي فرضتها على نفسها لأكثر من قرنين من الزمان. وبعد هذه الواقعة ببضعة عقود، وفي أثناء إحياء «ميجي»، كانت اليابان نفسها قوة اقتصادية وعسكرية حديثة عظمى. وكانت موجة التصنيع تغير ملامح العالم، وكان لعجز الصين عن مواكبة هذا التقدم أثره على تقويض مكانتها بالمقارنة بغيرها من الدول.

لم تدرك الصين مقدار الخطر الذي يتهددها والقادم من اتجاه الأجانب وتحديثهم لأنفسهم إلا مع حرب الأفيون الأولى في مطلع الأربعينيات من القرن التاسع عشر. كانت مصالح بريطانيا التجارية قد نجحت في تطوير تجارة مربحة عن طريق زراعة الأفيون في الهند وبيعه للصين. وفي أواخر القرن الثامن عشر، كانت شركة الهند الشرقية البريطانية قد توسعت وبشدة في إمدادها الصين بالمخدر الذي كانت تصنعه في البنغال، ضاربة برغبات الإمبراطور عرض الحائط، عن طريق نظام تهريب معقد؛ فقد كان الإنجليز في حاجة إلى أي شيء يقدمونه للصين مقابل الشاي الذي حولوه إلى المشروب المنبه الأول في إنجلترا. وفي عام ١٨٣٩، قرر حكام أسرة تشينج أنه لم يعد من المقبول استمرار السماح بدخول الأفيون إلى الصين خاصة مع الضرر الذي يعود منه على الشعب وعلى خزانة الدولة، فقد كان يخرج من خزانتها مئات الآلاف من الكيلوجرامات من الفضة سنويًّا في تجارة الأفيون. فأرسل الإمبراطور مسئولًا محنكًا رفيع المستوى، يدعى لين زيكسو،

إلى ميناء جوانجتشو، وهي المدينة الوحيدة التي كان مسموحًا للأوروبيين بالعيش فيها وممارسة التجارة، حتى يؤكد على ضرورة وضع حد لاستيراد الصين للأفيون بعد عقود من الفشل.

وفي مايو عام ١٨٣٩، أُجبِر تشارلز إليوت — كبير مراقبي التجارة البريطاني — على تسليم المخزون البريطاني من الأفيون إلى الصين بغرض إعدامه. وبعد مرور شهرين على هذه الواقعة، دمَّر بحارة بريطانيون من مثيري الشغب معبدًا وقتلوا رجلًا صينيًّا على ساحل مدينة كاولون. وعندما طالبت السلطات الصينية بتسليم البحارة للمحاكمة، رفض إليوت. عندها أصرَّ الصينيون على أن توافق بريطانيا على التوقف الكامل لتجارة الأفيون بالإضافة إلى الاعتراف بسيادة المحاكم الصينية. وبدلًا من الانصياع لتلك المتطلبات، أمر إليوت البريطانيين بمغادرة جوانجتشو، ووقف أي شكل من أشكال التجارة مع الصين.

وفي صيف عام ١٨٤٠، انطلق أسطول كبير من السفن البريطانية من سنغافورة بغرض إجبار الصين على إعادة التجارة بينهما وفقًا للشروط السابقة بقوة السلاح. وقد كان الأسطول يضم بين جنباته أربعة زوارق حربية تعمل بالبخار، بالإضافة إلى ما يزيد على الأربعين سفينة تحمل على متنها أربعة آلاف من جنود السلاح البحري البريطاني والهندي. ويبدو أن لين لم يكترث لأمرهم كثيرًا، حيث رفع تقريرًا بشأن وصولهم عندما رست سفنهم في يونيو على مقربة من ميناء ماكاو. وقد قال للإمبراطور في تقريره إنه على ما يبدو أنهم قد جاءوا للتجارة في الأفيون، وإنه يعتقد أنه لا داعي للخوف منهم. «هذا كل ما يقومون به، وكما تعلم جلالتك، ليس في وسعهم فعل أي شيء.»[28]

وما كان أبعد ظنه عن الواقع؛ فقد مر عامان اشتبكت فيهما الصين وبريطانيا في عدة معارك بحرية، سقطت على إثرها شنغهاي في يد البريطانيين، وفُرض الحصار على نانجينج، وأعلنت الصين استسلامها، وأُجبر الصينيون عند توقيعهم على معاهدة نانجينج على الموافقة على بنود هي قمة الإذلال؛ فقد كان على الصين أن تدفع تعويضات هائلة من الفضة، وأن تفتح أمام البريطانيين خمسة «موانئ بموجب المعاهدة»، وأن تخفض التعريفات الجمركية، وأن تتنازل عن هونج كونج، وأن توافق على تطبيق القانون البريطاني على رعايا بريطانيا في الصين. كما نصت المعاهدة على اعتبار بريطانيا «الدولة الأكثر استحقاقًا للتفضيل»؛ الأمر الذي كان يعني أن أي تنازلات تقدمها الصين لأي قوة أخرى لا بد أن تمنح مثلها لبريطانيا.

وفي العقود التالية، فرض الأوروبيون إملاءات أخرى على الشروط التي تحكم التجارة، بما في ذلك إجبار الصين على فتح المزيد من الموانئ وعودة تجارة الأفيون. وقد

تحققت لهم تلك الأهداف عن طريق فرض سيطرتهم العسكرية على البر والبحر. وفي عام ١٨٤٦، في حركة كان لها أبلغ الأثر في عادة ربط الأقدام، أصرت الحكومة الفرنسية على السماح بدخول الإرساليات التبشيرية إلى الصين كافة.[29]

وقد تقلصت سلطة أباطرة المانشو بشدة في تلك العقود أمام البنود التأديبية المنصوص عليها في معاهدة نانجينج، وكم التنازلات التي لا حدود لها التي كانت تُفرض بقوة السلاح، واستمر هذا الحال حتى التوقيع على معاهدة شيمونوسكي التي استغلت كانج يووي وزملاءه بعد أكثر من نصف قرن. وقد ساءت الأمور أكثر فأكثر خاصة مع سلسلة من الثورات الداخلية التي جاء على رأسها «تمرد تايبينج» في الفترة من ١٨٥٠ وحتى ١٨٥٤، بقيادة هونج شيو تشوان الذي ينتمي لأسرة تعمل في الزراعة من شعب الهاكا تعيش في جوانجدونج، وكان قد تلقى قسطًا كافيًا من التعليم يؤهله لأن يخضع للاختبارات الإمبراطورية (لكن ليس بالقدر الكافي ليجتازها). (وشعب الهاكا مجموعة عرقية تعيش في جنوب إقليم هان الصيني.)

كان هونج قد اطَّلع على الديانة المسيحية، وأعلن أنه الأخ الأصغر للسيد المسيح بعد أن تراءى له رجل أبيض في منتصف العمر. وقد أطلق على المملكة الأرضية التي كان ينادي بها والتي كانت عاصمتها نانجينج اسم «تاي بينج تيان جاو» أو «المملكة السماوية للسلام الكبير»، وهي التسمية التي استقت منها حركة التمرد اسمها، إلا أن السلطات الصينية كانت تشير إلى أصحاب تمرد تايبينج باسم «قطَّاع الطرق طويلي الشعر»؛ وذلك لأنهم كانوا يطيلون شعرهم على الطريقة الصينية القديمة، لا على شكل ذيل الفرس الذي كان يفرضه المانشو على قاطني هان من الصينيين.

تعلم هونج الممارسات المسيحية على يد إرسالية تبشيرية، وقد ولع بالصلوات والترانيم، كما اعتنق نظامًا متزمتًا شديد الصرامة يعادي كل ما يمت بصلة للكحوليات والأفيون والدعارة، وكان مصممًا على وضع حد للتقاليد الصينية بما في ذلك الأضرحة والمعابد القديمة (التي كان يراها ممارسات وثنية)، وكذلك القضاء على عادة ربط الأقدام؛ وهي قضيتنا الأساسية. وقد مزج هونج بين معارضته لتلك التقاليد الصينية ومشاعره المناهضة بشدة للمانشو. وعندما احتلت قوى تايبينج نانجينج في عام ١٨٥٣، قتلوا كل من وقع في الأسر من المانشو من رجال ونساء وأطفال على حد سواء، وكانت بعض عمليات التصفية هذه مروعة في وحشيتها.

وقد مهدت مشاعر هونج العدائية تجاه عادة ربط الأقدام الطريقَ أمام حملات لاحقة من إرساليات تبشيرية أكثر تعصبًا جاءت من أوروبا والولايات المتحدة. وربما

كان بكل بساطة يعبر عن عداء شعب الهاكا التقليدي لتلك الممارسة.[30] كان متمردو تايبينج يؤمنون كذلك بضرورة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، وهي رؤية لم تكن تحظى بتأييد الاتجاه التبشيري المسيحي؛ لذلك كان من الصعب الفصل في الأسباب التي كانت وراء معارضته لعادة ربط الأقدام: أهي مسألة تتعلق بمبادئ الأخلاق المسيحية، أم هي نتيجة طبيعية لبداية توجه نسوي ما؟ فكما أشرت سابقًا، كان استخدام عادة ربط الأقدام لتقييد المرأة «في مكانها» فكرة سائدة في الصين قبل عام ١٨٥٠.

كان هونج على درجة كبيرة من الهرطقة، حيث كانت رؤياه الأولى للسيد المسيح وهو يأمره بتدمير الشياطين تدميرًا، مما لم يتِح للمسيحيين الأوروبيين المجال لأن يعتبروه حليفًا لهم بعد أن استقروا في المدن الساحلية مثل شنغهاي. وعندما اقترب متمردو تايبينج من شنغهاي في مطلع الستينيات من القرن التاسع عشر، صدتهم القوى الأوروبية بحسم. ولم يمر وقت طويل حتى ظهر مفكر كونفوشيوسي من هانان يدعى زينج جوفان، كان قد ساءه كثيرًا، كما كان حال الكثيرين من صينيِّي هان، ما رآه من هونج من ارتداد عن التعاليم الكونفوشيوسية، فقرر حشد جيش هائل جديد يضم ما يزيد على مائة ألف جندي للقضاء على المتمردين. وعندما تمكن زينج أخيرًا من هزيمة متمردي تايبينج، كان هونج قد وافته المنية؛ إلا أن ثورة تايبينج كانت قد نجحت في لفت انتباه العديدين إلى بعض مظاهر الضعف. وقد اضطر زينج إلى التقدم بجيشه للقضاء على ثورات أخرى في بقاع مختلفة.

شعر البعض في بكين بغصة نتيجة للهزائم التي لحقت بهم على يد الأجانب، كما أرعبتهم تهديدات المتمردين للحكومة، فما كان منهم إلا أن توصلوا إلى قناعة بضرورة التعلم من سائر العالم من حولهم؛ فأسسوا حركة أطلقوا عليها اسم «حركة تعزيز الذات»، قادها عدد من الشخصيات المعروفة في البلاط مثل الأمير يي شين، وهو من سلالة المانشو. وقد تولى تنفيذ هذه السياسات على مستوى الأقاليم رجال مثل زينج جوفان وطلبته. وقد كوفئ زينج على نجاحه في قمع ثورة تايبينج عن طريق منحه سلطات أكبر.[31] كتب لي هونج-تشانج، وهو زميل لزينج وأصغر منه سنًّا، إلى بكين في عام ١٨٦٤، يشرح كيف أن الصين واجهت «أكبر أزمة في تاريخها منذ توحيدها تحت حكم الإمبراطور الأول في ٢٢١ قبل الميلاد».[32] كان الحل الذي طرحه لي هو أن تبدأ الصين في استعارة التقنيات الغربية وتدريب شعبها على استخدامها وصناعة مثلها. فتحت الحكومة الباب أمام الصحافة، وأنشأت أيضًا مدرسة للترجمة، وترسانات

لبناء السفن ومصانع، ومناجم للفحم ومغازل للقطن، كما استوردت الأسلحة والسفن الحديثة. بنت الصين أول خط سكة حديدية وأول مكتب للرسائل البرقية، كما افتتحت سفارات لها في معظم عواصم العالم بداية من طوكيو وصولًا إلى واشنطن.

بدأ الرجال والنساء الصينيون بالسعي وراء الدراسة في الخارج في اليابان، وحتى في أوروبا والولايات المتحدة. بيد أن الإمبراطورة الأرملة لم تعضد قط هذه التغييرات، بل استغلت المتمسكين بالتقاليد الكونفوشيوسية لضرب مؤيدي التغيير. واجه أصحاب «حركة تعزيز الذات» الكثير من المعارضة على يد العديد من المفكرين المثقفين الذين لم يخدعهم الشعار صيني المظهر «تعزيز الذات»؛ فقد رأوا أنه شعار يعني اعتناق التوجه التحديثي التغريبي الذي كان يعتنقه اليابانيون بالفعل. وكحال العديد من المؤمنين بفكر بارتلبي، لم يكن هؤلاء التقليديون من محبذي هذا التوجه.

ولم يقتصر الأمر على كراهية أصحاب التوجه التحديثي من الصينيين، بل امتدت كراهيتهم للمسيحيين الأجانب بوصفهم خطرًا يتهدد مكانتهم بوصفهم الصوت المثقف الذي يعبر عن حضارتهم. وبالطبع كانت ممارسة عادة ربط الأقدام واحدة من النقاط العديدة التي أثارت معارضة الإرساليات التبشيرية البروتستانتية وبخاصة النساء فيها.

استجابة طبقة المفكرين

لم تكن الصين تخلو من المسيحيين من قبل: يوجد على سبيل المثال، ماتيو ريتشي (الذي وصل إلى الصين في عام ١٥٨٢)، وإخوانه من اليسوعيين. ولكن دخولهم كان بقرار من الصين. كانوا يرتدون الملابس الصينية، وإذا أرادوا أن يدخلوا بكين، كان ذلك شريطة ألا يعودوا إلى وطنهم أبدًا. وقد شهدت أواخر القرن التاسع عشر أول مرة يُسمح فيها للتبشيرية المسيحية بدخول الصين تقريبًا دون قيد أو شرط. وأنشأت الإرساليات الكاثوليكية والبروتستانتية القادمة من أوروبا وأمريكا الشمالية الكنائس والمدارس، كما كانت سببًا في تحول العديد من الصينيين إلى الديانة المسيحية، وبخاصة الفقراء منهم، كما جرت العادة في تاريخ الإرساليات التبشيرية المسيحية. كان البروتستانتيون — على عكس الكاثوليكيين — يرسلون الرجال والنساء على حد سواء للتبشير؛ وقد أخذت المبشِّرات على عاتقهن مهمة تعليم المرأة الصينية ونهضتها، وكُنَّ يمشين بثقة على أقدامهن كبيرة الحجم.

منذ جيل سبق، كشفت فيرجينيا تشاو — وهي خريجة جامعة كولومبيا — عن تفجُّر ثورات محدودة مناهضة لعادة ربط الأقدام فيما بين أبناء طبقة المفكرين قبل وصول المسيحيين إلى الصين؛ فقد سلطت فيرجينيا الضوء على شاعر من أسرة مينج عاش في القرن السابع عشر كتب قصائد يمتدح فيها الأصابع السمينة لقدم مرأة المانشو. وفي أواخر القرن الثامن عشر، كتب يوان مي — وهو شاعر وفنان كان معجبًا بشِعر المرأة وكان يقبل بالمرأة طالبة عنده — خطابًا لصديق يبحث عن محظية ذات أقدام من اللوتس الذهبية، يقول له إنه في اتِّباعه لذوق الشاعر لي يو (الذي كانت محظيته «البتول الرقيقة» مصدرًا أسطوريًّا لفكرة اللوتس الذهبية) يحاكي نموذجًا لا يليق به أن يحاكيه، فهو يحاكي «آخر الملوك في مملكة منيت بالهزيمة».[33] وقد أشار الشاعر تشيان يونج — وهو شاب معاصر له أصغر منه سنًّا، (على طريقة الكلاسيكية الكونفوشيسية التي كانت مسئولة عن كل تلك النصب التذكارية للأرامل) — إلى أنه لم يرد ذكر عادة ربط الأقدام في الكلاسيكيات، وأضاف أنه ثمة علاقة تاريخية تربط بين انتشار عادة ربط الأقدام وضعف الأسر الحاكمة. وقد استطرد تشيان يونج — في منطق من التفكير أدركه فرانسيس بيكون فيما بعد — يقول إنه على الطبقات الراقية أن تقاطع هذه الممارسة؛ لأنها صار يتبعها أراذل القوم.[34]

وأشارت تشاو إلى لي روزهان، صاحب رواية «أزهار في المرآة» (التي نُشرت في عام ١٨٢٨، ولكن بدأت كتابتها في الأغلب قبل عقدين من هذا التاريخ)، وتعتبر روايته المقابل الصيني لرواية «رحلات جليفر». في هذه الرواية، أعرب لي عن تعاطفه مع موقف المرأة بصفة عامة عندما كتب يصف «مملكة المرأة» بأسلوب هجائي ساخر، وكان في وصفه متعاطفًا مع معاناة التاجر لين، الذي وقع عليه الاختيار ليكون «محظية» للمرأة «الملك»، وقد تعرض لآلام ربط القدمين وما فيه من إهانة لكرامته. وبعد أيام من الألم، مزَّق التاجر لين الأربطة الحريرية وخلع حذاءه المطرز، وقال: «اذهبي إلى «ملكك» وأخبريها أن تأمر بقتلي على الفور، أو أن تطلق سراح قدمي ...»[35]

إلا أن المقاومة المنظمة، وعلى الرغم من تلك الانتقادات السابقة، لم تبدأ بالفعل إلا بعد تدخلات من الإرساليات التبشيرية. بدأت المدارس المسيحية تفتح أبوابها أمام الفتيات في الستينيات من القرن التاسع عشر في العديد من المناطق بالصين. فقد أنشأت إرسالية الكنيسة مدرسة للفتيات في عام ١٨٦٧ في هانج تشو، في دلتا نهر يانجتسي، اشترطت «منذ البداية»، كما كتبت السيدة أرتشيبالد ليتل تقول: «ينبغي فك الرباط عن

قدم الفتيات، كما ينبغي ألا تُجبَر أي فتاة على الزواج ضد رغبتها ...» وتكرر الأمر نفسه، عندما فتح الميثوديون النظاميون مدارس للفتيات في بكين، حيث اشترطوا فك الرباط عن أقدام فتياتهن.[36]

وفي عام ١٨٧٤، وجه المبجل جون ماكجاون من جمعية إرسالية لندن — الذي كان قد شن حملة ضد عادة ربط الأقدام استمرت لأكثر من خمسة عشر عامًا — مع زوجته دعوة إلى اجتماع للمسيحيات في مدينة شيامن (التي كانت تعرف بالإنجليزية وقتها باسم أموي) التي تطل على ساحل تشانج تشو، في مقاطعة فوجيان. وقد قال: «في نهاية الاجتماع، وقَّعت تسع نساء على تعهد بالقضاء على هذه الممارسة الوثنية داخل بيوتهن وخارجها عن طريق رسم صليب أمام الأسماء التي كان قد كتبها لنا قس صيني.»[37] وبمرور الوقت، انضم إليهن نساء أخريات معظمهن من الطبقة العاملة، وقد تعهدن بعدم ربط أقدام بناتهن وبفك الرباط المؤلم عن أقدامهن أنفسهن.[38] إلا أن التقدم كان يخطو خطوات بطيئة. وعلى مدار عقود من الزمان، استمر الزوجان ماكجاون في إضافة أعضاء إلى «جمعية كفوا عن عادة ربط الأقدام»، وهو الاسم الذي كان يذكِّر بجمعيات «كفوا عن تدخين الأفيون» التي سبقت بأكثر من قرن جهود مكافحة الإدمان لما عُرف فيما بعد باسم حركة «مدمنو الكحول مجهولو الهوية».[39] فقد كانت هذه أولى الرابطات المناهضة لعادة ربط الأقدام في الصين.

وبداية من ثمانينيات القرن التاسع عشر، بدأت الحركة تحصل على الدعم من أعداد متزايدة من شباب الصين من الرجال والنساء الذين كانوا قد عادوا للصين بعد الانتهاء من دراستهم في الخارج. وكانت الحركة تشتمل على شابات من بنات الطبقات الراقية ومن بنات التجار الأثرياء، اللاتي أرسلهن ذووهن إلى اليابان، وعدن مصممات على تعليم جيل جديد من الفتيات الصينيات جسديًّا وذهنيًّا من أجل عالم أكثر تحررًا. كانت هذه البراعم الأولى للحركة النسوية في الصين، وقد آلين على أنفسهن أن يحققن المساواة بين الرجل والمرأة. وقد ركَّزت المدارس التي أنشأنها على التربية البدنية من خلال ممارسة الرياضة والتمرينات، التي تتطلب ألا تكون أقدام الطالبات مربوطة.[40]

أما الإرساليات، فقد حاولت جاهدة من ناحيتها أن تخاطب المفكرين؛ فأسست صحفًا ومجلات، بما في ذلك صحيفة «وانجو جونجباو»، أو «ذا ريفيو أوف ذا تايمز» الصينية، التي أسسها المبجل يونج جون ألن من إرسالية الأسقفية الميثودية الجنوبية الأمريكية في عام ١٨٦٨، وقد كان يحررها بنفسه حتى وفاته في عام ١٩٠٧. وقد فتحت

صحيفة «وانجو جونجباو» نافذةً على أفكار العالم الخارجي وأحداثه أمام المفكرين والمثقفين تتيح لهم فرصة الاطِّلاع على خيارات جديدة للتعامل مع الأزمات في مجتمعهم. ولم يكن عمل المبجل تيموثي ريتشارد — العضو في رابطة الإرسالية المعمدانية — أقل تأثيرًا؛ فقد حرَّر صحيفة «شي باو»، أو «ذا إيسترن تايمز» الصينية، في تيانجين لفترة بدأت منذ عام ١٨٩٠، بناءً على دعوة وجهها له المفكر العظيم لي هونغ-تشانج.[41]

وقد أدرك ريتشارد قبل أي من الإرساليات البروتستانتية أن مفتاح الصين يكمن في مفكريها. فكان يرتدي ملابسهم نفسها، وكان يبذل الوقت والمال والجهد في كتابة الأدب المسيحي وترجمته ونشره، سواء من تعاليم وخطب، وكذلك العهد الجديد، كما كان يعد نفسه عن طريق دراسة النصوص التي كانت تمثل أساس التدريب على اجتياز الاختبارات القومية. كان قد راعه حجم المجاعة التي كان يعاني منها الصينيون في مقاطعتي شاندونج وشانشي في السبعينيات من القرن التاسع عشر، كما ساءه عجز حكم المانشو ونوابهم من كبار الموظفين في الدولة عن التعامل مع تلك الكارثة. وقد خلص من ذلك إلى أن الصين في حاجة ماسة إلى الاطلاع على العلوم الحديثة قبل كل شيء، التي تعد، مع المسيحية، إحدى ثمار الحضارة الغربية. فكتب في كتابه «تأملات في الحضارة الغربية» يقول:

> شعرت أن ما يميزها عن الحضارة الصينية أنها تسعى لاكتشاف يد الرب في الطبيعة، ولتطبيق قوانين الطبيعة في خدمة البشرية ... وكنت على قناعة أنه إذا أتيحت لي فرصة إلقاء محاضرات على أسماع المسئولين والمفكرين، وتمكنت من إثارة اهتمامهم بمعجزات العلم، فإنني سأدلهم على طرق عدة من شأنهم أن يستغلوها في توظيف قوى الرب في الطبيعة لخير بني وطنهم. وبهذه الطريقة، أكون قد تمكَّنت من إقناعهم بمد خطوط للسكك الحديدية وحفر مناجم ومنع تكرار وقوع المجاعات وإنقاذ شعبهم من براثن الفقر.[42]

كانت هذه المسيحية التحديثية برؤيتها أن العلم والتكنولوجيا في خدمة احتياجات الإنسان هي التي استجاب لها المفكرون المحدثون. وقد أعلن كانج يووي، «الجينشي» الذي كتب العريضة المناهضة لعادة ربط الأقدام التي افتتحنا بها هذا الفصل من الكتاب، قائلًا ذات مرة: «إنني مدين بتحولي إلى الإصلاح وبمعرفتي بالإصلاح في الأساس لكتابات اثنين من التبشيريين، وهما المبجل تيموثي ريتشارد ... والمبجل الطبيب ألن ...»[43] ولكن لا بد من توضيح نقطة مهمة وهي أنه قد تحول إلى الإصلاح، لا إلى المسيحية.

والواقع أن المجال الوحيد الذي لم تحقق فيه الإرساليات التبشيرية المسيحية تقدمًا ملحوظًا كان مجال اعتناق الصينيين للمسيحية. فقد كتب جون كينج فيرتشايلد وميريل جولدمان يقولان إنه «بحلول عام ١٨٩٤، أثمرت جهود الإرسالية التبشيرية البروتستانتية إنشاء ١٣٠٠ إرسالية، هي في الأساس بريطانية وأمريكية وكندية، كما تمكَّنت من الحفاظ على ٥٠٠ محطة لها، في كل منها كنيسة ومساكن ومُصلًّى وجوقة ترتيل، وعادة ما يكون بها مدرسة صغيرة، ومستشفى أو مستوصف على أقل تقدير، وذلك في حوالي ٣٥٠ مدينة مختلفة». إلا أنه في بلد كان يبلغ تعداد سكانه أكثر من ٤٠٠ مليون نسمة، لم يتعدَّ عدد من اعتنقوا المسيحية من الصينيين ستين ألفًا.[44] فقد كانت البشرى التي تحملها الإرساليات للعديد من الصينيين المتعاطفين هي الحداثة الغربية، لا الخلاص من خلال السيد المسيح.

لا شك أن الصحف والدوريات التغريبية كانت تمثل نافذة للمفكرين أمثال كانج على عالم أكثر مدنية؛ بل إن الجيل الثاني من الجمعيات المناهضة لعادة ربط الأقدام كان أصحابه من قراء تلك الصحف والدوريات. وقد كتب كانج في سيرته الذاتية كيف أن صحيفة «وانجو جونجباو» كانت المسئولة عن تعريفه بالأفكار الغربية بداية من عام ١٨٨٣، وأنها كانت ما دفعه لأن يبدأ التفكير في عادة ربط الأقدام.[45] كما كتب عن الحزن الذي اعتصر قلبه عندما كان يرى الألم الذي تعانيه أخواته الفتيات من جرَّاء ربط أقدامهن. وعندما حان الوقت لربط قدمي ابنته، رفض تمامًا السماح بذلك، وحاولت أسرته أن تثنيه عن قراره، فكان رد فعله إنشاء «جمعية أقدام بلا وثاق» أو «بو جوزو هوي» في مدينة جوانجتشو في عام ١٨٩٤، بمساعدة مفكر آخر من المفكرين المثقفين كان قد سافر إلى أمريكا ولم يكن راغبًا في أن يربط قدمي ابنته هو الآخر. نقل كانج مقر عملياته إلى شنغهاي في وقت لاحق، وكان قد تعدى عدد أعضاء الجمعية العشرة آلاف عضو.[46] وفي عام ١٨٩٨، تقدم بالتماس إلى الإمبراطور وهو ما بدأنا به قصتنا؛ فكان رجاءً له بوضع حد لعادة ربط الأقدام للأبد.

كان ماكجاون ممثلًا لبرنامج الإرسالية في الوقت الذي كان فيه كانج ممثلًا لطبقة المفكرين الإصلاحيين الجدد. بيد أن صوتًا مهمًّا آخر انضم إلى حركة «القدم الطبيعية» في أواخر مراحل تطورها؛ كان صوت المرأة المغتربة ابنة الطبقة العليا، والزوجة الثرية لرجل الأعمال والمسئول في الموانئ التجارية التي تقع على طول الساحل. ففي التسعينيات من القرن التاسع عشر، تقابلت السيدة أرتشيبالد ليتل مع السيد ماكجاون في شنغهاي.

وقد كان مصدر إلهام لها بحيث انطلقت تحشد النساء المغتربات من الطبقات الراقية في شنغهاي، واجتمعت بهن في لقاء تحدث فيه ماكجاون إليهن، كما أسست جمعية وطنية جديدة مناهضة لعادة ربط الأقدام، أطلقت عليها اسم «تيانزو هوي»، الذي كانت ترجمة السيدة ليتل له إلى الإنجليزية «جمعية القدم الطبيعية». (إلا أن المبجل ماكجاون كان يفضل ترجمة الاسم إلى «جمعية القدم السماوية»، بغرض التأكيد بدون شك على المغزى الديني من وراء الإقلاع عن تلك العادة المتنافية مع تعاليم المسيحية.)[47] كما ساعدهما تيموثي ريتشارد عن طريق عمل كتيبات مناهضة لعادة ربط الأقدام ونشرها.

كانت السيدة ليتل قد انتقلت للعيش في الصين عام ١٨٨٧، بعد زواجها من السيد أرتشيبالد ليتل، وهو رجل إنجليزي وصل إلى الشرق قبل ثلاثين عامًا تقريبًا من هذا التاريخ. كان قد صار رجل أعمال ناجحًا عندما تزوج من السيدة ليتل، واستقر المقام به في تشونج تشينج، في سيشوان. كانت أليشيا بيويك سابقًا، أو السيدة ليتل بعد زواجها، قد حققت نجاحات مهنية بالفعل قبل أن تتزوج، حيث كانت كاتبة لروايات ساخرة تنتقد الحياة الفارغة من كل معنى وهدف، التي كان يحياها الأغنياء، وكذلك الحماقات التي كانت تُرتكب في سوق الزواج.[48] كانت إذن شابة يافعة تحيا حياة مستقلة، وقد تمكَّنت بمساعدة زوجها من شن حملة نشطة ضد عادة ربط الأقدام في جميع أنحاء الصين.

فطنت السيدة ليتل إلى أن رهن الجهود المناهضة لعادة ربط الأقدام بالديانة المسيحية في مجتمع تسوده التعاليم الكونفوشيوسية يضر القضية أكثر مما ينفعها، ربما لأنها لم تكن تنتمي لأي إرسالية. وكانت جولاتها في أنحاء الصين تخاطب المفكرين كما كانت تخاطب غيرهم. وفي عام ١٩٠٠، نجحت في كسب لي هونج-تشانج في صفِّها، وكان وقتها يشغل منصب الحاكم العام لمدينة جوانجتشو.

كما فطن العديد من أفراد طبقة المفكرين الآخرين إلى الاستنتاج نفسه الذي توصلت إليه السيدة ليتل. ففي عام ١٨٩٧، نشر تشانج تشيدونج — الحاكم العام لمقاطعتي هونان وهوبي — مقالة تؤيد الحملة المناهضة لعادة ربط الأقدام، التي صارت واحدة من أهم الأسلحة في ترسانة جمعية «القدم الطبيعية».[49] وفي أحد اجتماعات السيدة ليتل في ووهان، عاصمة هوبي، وكانت قد زينت القاعة «بلافتات عملاقة» مستخدِمةً أسلوب تشانج الأدبي الذي «لا يضاهيه» أسلوب، «تكرم أحد كبار المسئولين العسكريين بدراسة هذه اللافتة دون أن يتنازل فيما يبدو وينصت إلى كلمة واحدة من كلماتي الحكيمة، إلا

أنه اضطر اضطرارًا إلى أن ينضم إلى جمعيتنا في نهاية الأمر ...»[50] كانت قيادة جمعية تيانزو هوي قد انتقلت إلى أيدٍ صينية عندما رحلت السيدة ليتل إلى إنجلترا مع زوجها المريض في عام ١٩٠٧.[51] وسرعان ما اختفت الجمعية من الوجود، لا بسبب غياب الدعم، ولكن بسبب انتشار حججها وبراهينها على الأقل فيما بين أفراد الطبقات العليا.

كان المفكرون أصحاب الفكر التحديثي للصين في معالجتهم للمشكلات التي تواجه مجتمعهم في نهاية القرن التاسع عشر، مثلهم مثل معارضيهم، يحدوهم ولاء عميق لأمتهم ولتقاليدها الفكرية العريقة. وقد أصرَّ العديد من أصحاب التوجه التحديثي على التمييز بين «تي» (أو المادة) و«يونج» (أو التطبيق)؛ كانوا يؤمنون، كما جاء على لسانهم، بفكرة «تعلم المبادئ الأساسية من الصين، وتعلم التطبيقات العملية من الغرب».[52] وأشاروا في هجومهم الذي شنوه على عادة ربط الأقدام إلى أنها ممارسة غريبة عن زمن كونفوشيوس، بل واستمرت في كونها غريبة عن الصين لأكثر من ألف عام بعد وفاته. ولكن البعض أشار كذلك إلى أن الحجج والمنشورات التي بثتها الإرساليات وجمعية تيانزو هوي كان لها أبلغ الأثر في طريقة تفكيرهم؛ والفضل الأكبر في ذلك يعود إلى أن تلك الحجج والمنشورات قد سلطت الضوء على كيف أن عادة ربط الأقدام تتسبب في فقدان الصين وحضارتها للاحترام.

عوالم الشرف

تحدثت في الفصل السابق عن كيف أن للشرف عالَمَه؛ ألا وهو مجموعة من الناس تعترف بنفس المواثيق، ويسعى كل من ينتمي إلى هذه المجموعة إلى الحصول على احترام من بها. ولكن لا بد أن ندرك أن عالم الشرف ليس بالضرورة قاصرًا على المجتمع الذي ينتمي إليه المرء. فالملك هنري الخامس، مثلًا، على يقين بأنه يستحق احترام الأمراء الأجانب. ويشتمل عالم الشرف الخاص بك على أشخاص يفهمون ميثاق الشرف ويعترفون به، حتى إن كان الميثاق لا يفرض الكثير من المطالب على أصحابه كما كان الحال مع فلاحي إنجلترا. لم يضم عالم الشرف لمفكري الصين في مطلع القرن التاسع عشر أي شخص من أي مكان آخر؛ إلا أن عريضة كانج توضح كيف بدأ البعض منهم على الأقل بحلول نهاية القرن نفسه في اعتبار أنفسهم جزءًا من عالم أكبر وأوسع يضم أممًا تعمل على تقييم مجتمعات بعضها البعض. وقد صار عالمهم يضم اليابانيين والأوروبيين والأمريكيين الذين كان تقييمهم الانتقادي للصين سببًا في تقويض استحقاق الصين للاحترام.

ستجد في أي عالم من عوالم الشرف أن البعض يُعرَفون بأنهم نظراؤك في الشرف؛ ذلك لأن الميثاق يفرض عليهم المتطلبات نفسها التي يفرضها عليك. فبالنسبة للأمير هال، يعد نظراؤه في الشرف من منظور الشرف العسكري هم السادة النبلاء ... لا السادة النبلاء الإنجليز فحسب، بل السادة النبلاء كافة. وأي سيدة نبيلة تعتبر أن نظراءها في الشرف هن السيدات النبيلات بصفة عامة، حتى إن حَكَمَتهنَّ قواعد غاية في التباين. ونظرًا لأن البعض يعتقد أن أي ميثاق للشرف ليس بالضرورة نتاجًا لمجتمع محدد أو مكان بعينه، فإنهم قد يحسبون عن طريق الخطأ أن شخصًا ما قد صار نظيرًا لهم في الشرف، في حين أنه ليس كذلك. فعالم الشرف الخاص بك يضم بين جنباته ما هو أبعد من نظرائك في الشرف؛ وكما رأينا، ثمَّ العديد من مواثيق الشرف التي تفرق في متطلباتها بين الرجل والمرأة (كما هو الحال مع العفة)، على الرغم من أن الرجل والمرأة كلاهما ينتمي لعالم الشرف الخاص بتلك المواثيق. كانت إحدى الطرق التي حققت الإرساليات من خلالها نجاحًا ملموسًا هي التأكيد على أنهم يعتبرون طبقة المفكرين جزءًا من عالم الشرف الخاص بهم. فقد ساند الأشخاص أمثال المبجل ريتشارد، الذي كان يُكِنُّ كل الاحترام للموروثات الكونفوشيوسية، والذي اختار بمحض إرادته أن يرتدي ما يرتديه المفكرون الصينيون، الفكرةَ القائلة بأن الغربيين والصينيين تحكمهم المعايير نفسها، بل ومن الجائز جدًّا أن يكونوا نظراء في الشرف.

انتفاضة الملاكمين وعواقبها

تلك المائة يوم الخاصة بالإصلاح في عام ١٨٩٨ — والتي منحت كانج لحظة من التأثير لم يُعرفْ لها مثيل — بدأت فجأة مثلما انتهت، ولم يتقبل البيرقراطيون في البلاط وفي العاصمة التغييرات الجذرية التي اقترحها الإمبراطور؛ لقد كانوا من صنع الاختبارات القديمة، وكانت العلوم الحديثة هي الشيء الذي يجهلونه تمامًا، كما لم يكن يعنيهم مسألة الاستغناء عنهم. انتظر المحافظون حتى حصلوا على دعم الإمبراطورة الأرملة، وحينها قاموا بانقلاب. كان الحظ حليف كانج الذي نجح في الهروب إلى اليابان، في حين أُعدِم ستةٌ من قادة الإصلاح الآخرين بما فيهم شقيق كانج، وعادت الإمبراطورة الأرملة مرة أخرى إلى قلب السلطة، جالسة «وراء الستار» رغم أن الإمبراطور كان على مرأى ومسمع من الجميع.[53] لذلك كانت الإمبراطورة الأرملة في موضع المسئولية عندما شهدت

أسرة تشينج الثورة الكبيرة والأخيرة — ثورة الملاكمين — التي انطلقت شرارتها الأولى في صيف عام ١٩٠٠؛ وقد كان صيفًا حارًّا وطويلًا.[54]

كان «الملاكمون» (وهو الاسم الذي عُرف به أعضاء «جمعية الحق والقبضات المتآلفة» في الغرب) يؤمنون بأن السبب الرئيسي وراء العديد من المشكلات التي يعاني منها مجتمعهم هو وجود الأجانب في بلادهم على نحو خارج عن المألوف؛ فقد كان الوجود الأجنبي يعيق التدفق المناسب للطاقة، ويخل بالانسجام بين المستوطنات البشرية والطبيعة — أو ما يعرف باسم «الفنج شوي» — بسبب خطوط السكك الحديدية وأسلاك الرسائل البرقية التي جلبوها معهم، كما أنه أغضب الأجداد. كان من الواضح أن «الملاكمين» يحصلون على تأييد فصيل بعينه في البلاط الإمبراطوري، وهم المانشو المحافظون «ذوو القبعات الحديدية»، الذين ظنوا أنه باستطاعتهم استغلال الحركة لتخليص البلاد من التأثير الخبيث للأجانب نهائيًّا وللأبد. ولكن يبدو أن فصيلًا آخر، الذي كان مقره زونجلي يامن، كما كان المسئول عن العلاقات الخارجية، قد أدرك أن استفزاز القوى الأوروبية واليابان أبعد ما يكون عن الحكمة. وقد ثَبت أن الفصيل الذي كان على علم بالأجانب كان على حق، فعندما أرسلت الأمم الغربية قواتها لإعادة النظام إلى بكين، سحقت بكل سهولة أي مقاومة أبداها الصينيون كما سطت على البلاط وعلى المدينة.

كان لي هونج-تشانج — العضو في حركة «تعزيز الذات» — طرفًا في مفاوضات التسوية، وكانت شروط الاتفاقية مجحفة كحال أي شروط فُرضت على الصين في أثناء سلسلة حروبها الفاشلة المتعاقبة الطويلة مع الغرب. ولكن بقيت الإمبراطورة الأرملة تسي شي في موقعها، وبقيت معها أسرة تشينج تترنَّح لعقد آخر من الزمان.[55]

بحلول عام ١٩٠٢، أصدرت الإمبراطورة الأرملة بنفسها مرسومًا مناهضًا لعادة ربط الأقدام، كان يسلط في مضمونه الضوء على كون الممارسة غير صحيَّة؛ بيد أنها لم تأمر بوقفها على الفور، وإنما اكتفت بمجرد الحث على ذلك؛ فقد «ناشدت» الإمبراطورة «أبناء الطبقات الراقية والوجهاء من الصينيين» أن «يوصوا عائلاتهم ومن يعملون تحت إمرتهم بصدقٍ بالامتناع من ذلك الوقت فصاعدًا عن هذه الممارسة الشريرة، ومن ثَمَّ يقضون على هذه العادة شيئًا فشيئًا للأبد». تعمدت الإمبراطورة أن تتجنَّب تمامًا كلمات مثل «نحظر»، واستطردت «حتى لا يجد المسئولون غير الشرفاء وأتباعهم الحجة لأن يرهبوا رعاياها من الصينيين أو أن يقمعوهم …»[56] لا يمكن بأي حال من الأحوال

أن نسمي هذا المرسوم مطالبة بالإلغاء، إلا أنه يمكن أن نعتبره خطوة أولى؛ فقد جاء ليعكس كم الضغوط التي كان يمارسها الأجانب على العرش؛ هؤلاء الأجانب الذين كانوا قد نجحوا بالفعل في توطيد أقدامهم في إمبراطوريتها. وفي ١٤ نوفمبر من عام ١٩٠٨، مات الإمبراطور؛ وما لبثت الإمبراطورة الأرملة أن لحقت به بعد أقل من يوم. ولم يكن إمبراطور الصين الأخير قد بلغ الثالثة من عمره؛ وبحلول عيد ميلاده السابع — في فبراير من عام ١٩١٢ — تنازل عن منصبه إمبراطورًا للصين.

انتهى عصر الأسرة الحاكمة لتبدأ الجمهورية الجديدة، بقيادة الحداثيين الذين كان قد تلقى العديد منهم تعليمه في الغرب أو في اليابان، وكانت الجمهورية الجديدة تعبِّر عن رأيها بحزم أكبر. ففي مارس من عام ١٩١١، أصدر صن ياتسن أمرًا بحظر عادة ربط الأقدام باعتبارها عرفًا وحشيًّا ومدمرًا.[57] وكان هذا العرف رمزًا من رموز عديدة — مثل ذيل الفرس — اختُص بها العالم الإمبراطوري القديم وغيَّرها النظام الجمهوري الجديد. وبصرف النظر عن فترة الرئاسة القصيرة للرئيس يوان شيكاي — صاحب التوجه المحافظ الذي حاول إعادة إحياء الفكر الكونفوشيوسي بصفته فلسفة قومية — كان حكام الصين اللاحقون، سواءٌ كانوا من الشيوعيين أو القوميين، كلهم من الحداثيين الذين عارضوا عادة ربط الأقدام، كما دعوا إلى مساواة المرأة بالرجل، وشجعوا المرأة على المشاركة في الألعاب الرياضية والاعتناء ببدنها.[58] بيد أن الصين التي ورثوها كانت قد فقدت بالفعل إيمانها بعادة ربط الأقدام.

مكان الشرف

كما رأينا، كانت للجمعيات المناهضة لعادة ربط الأقدام جذورٌ تمتد إلى الإرساليات التبشيرية المسيحية ونخبة رجال الأعمال الغربيين، كما كان لها جذورٌ تمتد إلى أفراد من طبقة المفكرين، أمثال كانج، الذين رأوا أن الصين في حاجة إلى درجة من التغريب إذا أرادت أن تجد لها حيزًا في العالم الحديث. كان تركيز المفكرين في الأساس على ما فيه صالح الصين أولًا؛ وإذا كان وضع حد لعادة ربط الأقدام يعود بالخير على النساء، فذلك أفضل بكثير ولا شك؛ إذن، فكتاباتهم لها طابع قومي. كانت بعض حججهم وسيلية: فقد كانوا مصممين على أن الخراب الذي تسببت فيه الاجتياحات العسكرية من الخارج كان أشد وطأة بسبب عجز العديد من السيدات عن الجري فرارًا؛ كما كانوا يؤكدون على أن القوة البدنية للمرأة التي تستطيع أن تمارس الرياضة لأن قدميها حرتان طليقتان

ستجعل منها أمًّا لأبناء يتمتعون بصحة أوفر. ولكنهم كانوا يعودون دومًا ليؤكدوا على أن عادة ربط الأقدام لا بد أن تنتهي؛ لأنها مصدر عار قومي. وكما رأينا، فقد جعل كانج هذه الحجة نقطة ارتكاز أساسية في عريضته الخاصة بعادة ربط الأقدام.

فبالفعل، تبدأ العريضة، وفقًا لفيرجينيا تشاو، بزعمه أنه «من العار على الصين أن تمارس مثل هذه العادة الوحشية، التي تجعل منها أضحوكة في أعين الأجانب»، وتنتهي بهذه الخاتمة المنمقة:

> فإذا تحدثنا عن قانون البلاد، فإنها عقوبة لا يمكن تبريرها بأي حال من الأحوال؛ وإذا تحدثنا عن الحفاظ على الوئام العائلي، فإنها تضر بحب الوالدين لأطفالهما، وإذا تحدثنا عن تعزيز الجيش، فإنها تولِّد جيلًا بعد جيل من ذرية ضعاف؛ وأخيرًا، إذا تحدثنا عن الجمال والعادات، فإنها محط سخرية الأجانب. هي إذن عادة غير مقبولة بأي حال من الأحوال.[59]

يبدأ كانج وينتهي بالحديث عن شرف الأمة، أو بالأحرى، عن الخزي الذي لحق ببلده، فقد كتب ليانج تشيتشاو، ربيب كانج، وأحد رواد الفكر الصيني في مطلع القرن العشرين، في عام ١٨٩٦ يقول: «يبدو أن هذه العادة السخيفة قد ازدهرت جيلًا بعد جيل رغم أنف الحظر الإمبراطوري لها، وصارت مثار سخرية الأجانب.»[60]

واستمر القلق على شرف الأمة في القرن الجديد، وحتى بعد مضي وقت طويل على دخول الممارسة في طور التراجع الشديد. وقد تساءل كاتب في الثلاثينيات من القرن العشرين عما إذا كان من الأفضل لو سُمح لتلك الممارسة أن تندثر على نحو تدريجي، حيث يحذو الفقراء حذو الأغنياء كما فعلوا مع بداية نشأتها: «لماذا نعكر صفو السلام ونتدخل؟ إذا قلنا إنه لا بد من القضاء على عادة ربط الأقدام لأن الأجانب يسخرون منا بسببها، يجب أن نعترف بأنهم يسخرون منا لأسباب أخرى كذلك.» لقد كانت عادة ربط الأقدام تلاحق الصينيين أينما سافروا. يحكي ليفي قصة امرأة صينية كانت تكسب قوت يومها في شوارع باريس في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين عن طريق طلب المال مقابل النظر إلى زهرتي اللوتس الذهبيتين الخاصتين بها. وقد كتب يقول: «أثار هذا حفيظة الصينيين المغتربين في باريس، وسجلوا اعتراضهم لدى القنصلية الصينية لكون سلوكها مذلًّا للشرف القومي.» كما كتب جوتو أسارو في عام ١٩٣٩ يلخص الموقف بإيجاز، فقال إن مناهضة عادة ربط الأقدام كانت تستهدف «حفظ «ماء الوجه القومي» للصين».[61]

العمل معًا

يُسلِّم معظم الناس في العصر الحديث بأن المرء يحفزه اهتمامه بشرف أمته، ومن ثمَّ لن تجد على الأرجح صعوبة في فهم القصة التي أخذت أقصُّها في هذا الفصل، ولكن عندما تتدبر الأمر، ستجد شيئًا عجيبًا بعض الشيء في الفكرة الكامنة وراء القصة، فعلى المستوى الفردي، يمكننا أن ندرك كيف أن الشرف أمر منطقي. فكل واحد منا يحرص على أن يكون جديرًا بالاحترام؛ فالاحترام المُستَحق عن جدارة ذو قيمة جوهرية، وعادة ما يعكس أحكامًا تصدرها عن مدى توفيقك في الحياة وفقًا للمعايير الخاصة بك (فالمعايير المشتركة هي التي تربط أجزاء عالم الشرف ببعضها البعض في المقام الأول). لذا، على المستوى الفردي، يعتبر التشريف الذي يظهره الآخرون لك سببًا لأن تفترض أنك ملتزم بمثلك العليا في حياتك، ولكن ما الذي يجعل جدارتي «أنا» بالاحترام مرتبطة بكون الأشياء التي تُفعل باسم أمتي جديرة بالاحترام؟ الواقع أننا نحصل على تقدير الآخرين إذا كنا ننتمي إلى فئة اجتماعية تستحق التقدير، وأننا نفقد احترامهم لنا أيضًا عندما ننتمي إلى فئة سيئة السمعة. ولكن ألا ينبغي أن نسألهم عن السبب؟ فعندما يبرع شخص ما في عمل قام به باسم بلدي، يصعب إدراك السبب وراء جدارتي بالاحترام، مقابل جدارة ابن بلدي الذي يستحق الثناء والإطراء.

سيكون أحد ردود الفعل لهذا اللغز إنكار أن ما يعترينا عندما نجد أمتنا تستحق عدم الاحترام هو في الواقع شعور حقيقي بالخزي. وربما ما نشعر به هو أقرب ما يكون لما يحدث عندما يُضبطُ شخص ما تهتم لأمره في أثناء قيامه بعمل لا يليق؛ فأنت لا تشعر بالخزي لنفسك، وإنما تشعر بالخزي بالنيابة عنه إذا جاز التعبير. ومثلما قد تجفل في ألم عندما ترى صديقًا يقطع يده بالسكين عن طريق الخطأ في أثناء تقطيعه للبصل مثلًا، قد يعلو وجهك حمرة الخجل نيابة عنه عندما تراه يفعل شيئًا منافيًا للشرف.

من شأن هذا النوع من التعاطف — بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي مشاركة الآخر عواطفه — أن يفسر وبكل تأكيد بعض المواقف التي تحدونا فيها مشاعر على نحو غير مبرر على الإطلاق، أو التي قد لا تجد ما يبررها بالطريقة التقليدية. إلا أن هذا التفسير يصبح غير معقول في حالة مشاعر الفخر والخزي القومي؛ لأنه غالبًا لا يوجد شخص على الإطلاق تشاركه مشاعره متعاطفًا معه بهذه الطريقة. فأين هو الشخص الذي أشاركه مشاعره بالنيابة عنه عندما يمرر الكونجرس قرارًا يتسم بالحماقة؟ أنا لا أعرف أيًّا من أعضاء الكونجرس ممن صوتوا لصالح القرار، ويجوز أنني أعلم أن

من أتعاطف معهم في الغالب هم من صوتوا ضده. ولكن حتى مع وجود شخص بعينه نستطيع أن نتماهى معه، مثلًا عندما نشعر بالخزي تجاه فعل مشين ارتكبه أفراد في القوات المسلحة، فإننا نستطيع التمييز بين حمرة الخجل التي تعلو وجوهنا مشاركةً لمشاعر الرجال الذين ارتكبوا هذه الفظائع وبين مشاعر الخزي القومي؛ لأسباب ليس أقلها أننا ما كنا لنشعر بالتعاطف مع هؤلاء الرجال على الإطلاق إذا كانوا قد خانوننا.

أعتقد أنه ثمة طريقة أفضل لفهم الشرف القومي، وتبدأ هذه الطريقة بملاحظة بسيطة: تفعل العديد من الجماعات التي ننتمي لها أشياء على نحو جماعي؛ فعلى سبيل المثال — ولا يقتصر المثال على النظم الديمقراطية فحسب — أحيانًا يكون من المنطقي أن نقول إن الأمة فاعلة لأمر ما. فعندما تذهب دولة ما إلى الحرب، أو تفرض حظرًا تجاريًّا على دولة أخرى، أو ترسل مساعدات إنسانية، أو تدعم قرارًا في مجلس الأمن، كلها أشياء يفعلها مواطنوها مجتمعين لا على نحو فردي. فالفعل يتم باسمهم جميعًا، ولكن في أغلب الأحيان يكون الفعل فعلهم بطرق أكثر عمقًا. فالأفراد الذين يقومون بأفعال باسم بلادهم تشكلهم ثقافة صنعوها معًا تحت قيادة حكومة انتخبها مواطنوها، فإذا كان من المنطقي أن نتحدث عن أهداف بلدنا وصورة العالم التي توجه سعينا وراء تحقيق هذه الأهداف، فسيكون من المنطقي كذلك أن نتحدث عما تفعله الأمة باعتباره أمرًا نفعله — نحن الشعب — معًا.

هل ينبغي علينا أن نفهم أي حديث عما قام به الفاعلون الجمعيون على نحو حرفي أم مجازي؟ وما نوع الفاعلين الجمعيين الذين يصلح أن نتحدث عنهم بهذه الطريقة؟ هذان السؤالان كانا محل نقاش محتدم في الفلسفة الحديثة. لا أود هنا أن أتخذ موقفًا تجاه هذه المسائل. فلا أرغب سوى في أن أبدأ حديثي بالتأكيد على أننا نتحدث بهذه الطريقة «بالفعل»؛ وأنه بصرف النظر عن وجود حجة مقنعة داحضة لهذا الفعل، لدينا حجة كونها عادة تضمن استمراريتها.

ولكن لدينا حجة أفضل؛ ففي رواية جي إم كويتزي الأخيرة «مذكرات عام سيئ»، يكتب بطل الرواية في إحدى مقالاته المنسوخة في النص عن رده على تقرير نشرته مجلة «ذا نيويوركر» بشأن سماح الإدارة الأمريكية بالتعذيب وتقويضها للاتفاقيات التي كانت تحرمه، قائلًا:

> **ديموسثينيز:** إذا كان العبد لا يخاف إلا الألم، فإن أشد ما يخشاه الرجل الحر هو الخزي. وإذا سلمنا بصحة ما تزعمه مجلة «ذا نيويوركر»، فالمسألة

> تصبح بالنسبة للفرد الأمريكي مسألة أخلاقية: فكيف أتصرف في مواجهة هذا الخزي الذي فُرض عليَّ؟ وكيف أحمي شرفي؟

وها هو تذكير بالسبب وراء احتمال أن يكون الإحساس بالشرف القومي جديرًا بالمحافظة عليه؛ فالشرف القومي — مثله مثل الشرف الفردي — باستطاعته أن يخلق لدينا معًا الحافز لأن نرى إذا ما كان بمقدورنا أن نفعل معًا ما هو صواب. وبالرغم من أن المسألة أخلاقية، فما يشغل كل أمريكي ليس الأخلاقيات فحسب، بل الشرف كذلك. وكما كانت الأمانة في مبارزة ويلينجتون موضع الخلاف، كانت معاناة الفتيات والشابات هي موضع النزاع في حملة كانج يووي، إلا أن الشرف كان ما يدفعه قدمًا. كان الراوي في كويتزي محقًّا في تأكيده على أنه قد نكون قليلي الحيلة أمام هذه المشاعر الجماعية كما نكون أمام اهتمامنا بتقديرنا الشخصي.

ويتأمل الراوي رد فعله لأداء مؤثر لسيمفونية سيبليوس الخامسة: «مشاعر كبيرة وجياشة» كان يقصد مؤلف المقطوعة الموسيقية أن يشعر بها المستمع، فيقول:

> كنت أتساءل كيف يمكن أن يكون الوضع لو كنت فنلنديًّا أجلس بين الجمهور في العرض الأول للسيمفونية في هلسينكي قبل قرن تقريبًا، وشعرت بهذه الموجة العالية تغمرني؟ الإجابة: كنت سأشعر بالفخر، الفخر بأن واحدًا منا استطاع أن يؤلف بين تلك الأصوات، الفخر بأننا نحن البشر استطعنا أن نصنع مثل هذا الشيء من عدم. وعلى النقيض كنت سأشعر بالخزي لأننا، الشعب، صنعنا جوانتانامو. إبداع موسيقي من ناحية، وأداة لإنزال الألم والإذلال من ناحية أخرى: إنهما أفضل وأسوأ ما يستطيعه البشر.[62]

إن عالم الشرف الذي يتناوله جماعة من الناس يشعرون بالفخر أو الخزي بسبب ما تفعله أمتهم أو ما يفعله بنو وطنهم هو العالم الإنساني برمته، وحتى تشعر بهذه العواطف لا بد أن تتمتع بما وصفه «الإعلان الأمريكي للاستقلال»، في واحدة من الصياغات الأنيقة العديدة لتوماس جيفرسون، بأنه «الاحترام اللائق لآراء البشر». لقد دفع قلق كانج يووي بشأن سمعة شعبه إلى أن يفكر في الغرباء باعتبارهم أشخاصًا لاحترامهم أهمية؛ لم تكن مشاعره مشاعر ازدراء لمجموعة من الهمج، وهو الموقف الأساسي لثقافته تجاه العالم خارج حدود بلاده (تذكر موقف الإمبراطور تشيان لونج ورده على هيئة الممثلين الدبلوماسيين للملك جورج الثالث). إن إدراك المرء لبلده باعتبارها

عاملًا فاعلًا في عالم أوسع يضم أممًا أخرى يعد إحدى الدعائم النفسية المهمة للقومية الحديثة.[63] كما أنه السبب وراء إمكانية استنفار شرف الأمة بغرض خلق حافز لدى مواطنيها.

إن جزءًا مما يحركنا لإنجاز ما تحتاجه بلدنا منا هو شعور بالفخر بالبلد يعتمد على اعتقادنا بأننا «نحن» من قام بإنجازات ضخمة؛ أي إنه يعتمد على شعورنا بأننا جديرون بالتقدير القومي؛ وبأننا في الواقع أمةٌ جديرةٌ بالاحترام. استطاع إرنست رينان — المؤرخ والقومي الفرنسي العظيم — أن يدرك هذا المعنى في مقاله المهم «ما الأمة؟» في عام ١٨٨٢، عندما كتب يقول:

> إن الأمة، مثل الفرد، هي ذروة ماضٍ طويل من الجهود، والتضحيات، والتفاني. وكذلك فإن مذهب الأجداد هو أكثرها مشروعية؛ فأجدادنا هم من صنعوا ما نحن عليه. أيُّ ماضٍ تملؤه البطولات، وأي رجال عظام، وأي مجد، وأعني المجد الحقيقي، كل هذا هو رأس مال المجتمع الذي تقوم على أساسه الفكرة القومية.[64]

في بعض الأحيان توجَّه للوطنية انتقادات على أنها شكل من أشكال الوثنية، ولأن الوطنية تنطوي على إيمان بأمتك، فهي بالفعل شريك في جزء من العوامل النفسية للمعتقد الديني. ومع ذلك، من الصعب أن تؤمن بأمتك ما لم تقدِّر بعض إنجازاتها تقديرًا كبيرًا. لا تتطلب منك الوطنية أن تؤمن بأن أمتك في مصافِّ أفضل الأمم، ناهيك عن كونها الأفضل، إلا أن الوطنية لا تنمو وتزدهر، في ظني، إلا عندما تؤمن بأنه ثمَّة شيء مميز في تاريخ أمتك يجعلك تشعر بالفخر الشديد، كما كان كانج فخورًا بالتقاليد الكونفوشيوسية للصين.

فك الوثاق العظيم

ستظل سرعة زوال عادة ربط الأقدام أمرًا يدعو للدهشة. وقد توصل جيري ماكي، بعد مراجعة ما لدينا من إحصائيات، إلى أن «بداية نهاية عادة ربط الأقدام في الصين كانت بين تمرد الملاكمين في عام ١٩٠٠ والثورة في عام ١٩١١، فيما بين الطبقات العليا في المدن الكبرى بالتأكيد. وعلى الرغم من وجود تباين من مكان لآخر بشأن تاريخ بداية انتهاء عادة ربط الأقدام، فإن الأدلة المتاحة تشير إلى أنه حينما انتهت عادة ربط الأقدام،

انتهت سريعًا». واستمرت عادة ربط الأقدام على استحياء في القرن العشرين في أماكن متفرقة؛ إلا أن هذه الممارسة التي استمرت على مدار آلاف السنين اختفت بحق خلال جيل واحد في أغلب البقاع. ويقول ماكي: «قياسًا على بيانات علماء الاجتماع، فإن نسبة المربوطة أقدامهن في تينج-شان، وهي منطقة ريفية محافظة تبعد عن بكين بنحو ١٢٥ ميلًا، قد انخفضت من نسبة ٩٩ في المائة في عام ١٨٨٩ إلى نسبة ٩٤ في المائة في عام ١٨٩٩ لتصل إلى صفر في المائة في عام ١٩١٩.»[65]

فما الذي قضى على عادة ربط الأقدام نهائيًّا؟ في مجتمع كانت الغالبية العظمى من زيجاته يجري الترتيب لها، كان ثمَّ سبب وجيه جدًّا لتخلي الآباء عن ربط أقدام بناتهم حتى يتوافر رجال جاهزون للزواج منهن. فكانت عبقرية الاستراتيجية التي انتهجتها الجمعيات المناهضة لربط الأقدام تكمن في تناولها لهذه المعضلة على وجه التحديد؛ فقد أوجدت نساءً غير مربوطات الأقدام غير متزوجات ورجالًا مستعدين للزواج منهن في الوقت ذاته. وقد تمكَّنت هذه الاتفاقية المزدوجة التي تقدمت بها الجمعيات المناهضة لربط الأقدام، والتي تقضي بالامتناع عن ربط أقدام بناتك وعن تزويج أبنائك لفتيات مربوطة أقدامهن، من تحقيق المراد منها بالضبط. وبتسليط الضوء على التباين فيما بين الصين وأماكن أخرى، تمكَّنت كذلك من توضيح إمكانية خلق مجتمعات، مثل اليابان، ولكنها في الوقت نفسه مثل الإرساليات التبشيرية المسيحية، تكون فيها المرأة مخلصة وفية، ولو أنها غير مربوطة القدمين.

كانت الآلية التي جعلت من ربط الأقدام عادة جذابة بالنسبة لمن ينتمون لطبقة اجتماعية دنيا تقوم على أساس ممارسة من ينتمون لطبقة اجتماعية أعلى لها. وبالتالي، ما إن أعلن عددٌ كافٍ من الرجال الذين ينتمون لطبقة المفكرين عن حاجتهم إلى زوجات غير مربوطات الأقدام حتى تسارعت وتيرة التوجه نحو فك الرباط عن الأقدام على نحو صار معاكسًا للتوجه نحو ربط الأقدام الذي كان مسئولًا عن انتشار هذه الممارسة في المقام الأول. فببساطة، بما أن عادة ربط الأقدام راسخة في نظام الطبقات الاجتماعية، كان لهجر الطبقات الراقية لهذه العادة أثره في تجريدها من أي جاذبية؛ وهي آلية تعيد للأذهان أصداء ما حدث للمبارزة في إنجلترا وإن كانت في اتجاه معاكس، حيث كانت ممارسة من ليسوا بسادة نبلاء للمبارزة سببًا وراء إضعاف قدرتها على حماية الشرف الرفيع.

ولكن كان لا بد من إقناع عددٍ كافٍ من أبناء الطبقات الراقية — عددٍ كافٍ من المفكرين الصينيين وأسرهم — بالتخلي عن عادة ربط الأقدام؛ حتى يتسنَّى لهذا الانهيار

أن يبدأ. وقد كان للغرباء، إلى جانب الصينيين الذين تلقوا تعليمهم في اليابان وفي الغرب، دور حيوي هنا. فعن طريق جذب الانتباه إلى أوجه التباين بين الصين والدول الصناعية المتقدمة، في وقت كان قد فقد فيه أبناء طبقة المفكرين الثقة في قدرة تقاليدهم على الذود عنهم في وجه غرباء حداثيين، تمكنوا من إقناع بعض المفكرين بحاجتهم إلى دفع الإصلاح قدمًا، وكانت نقطة الارتكاز في قصتهم، كما سمعناها بعباراتهم، هي قضية شرف أمتهم.

كان ثمن الإصلاح بالنسبة للعديد من المفكرين باهظًا؛ فقد علق الكاتب مجهول الهوية صاحب «الوقائع السرية للاهتمام باللوتس»، وهو مقال يناقش بكل صراحة الجاذبية الجنسية للقدم المربوطة، قائلًا: «لقد صارت عادة ربط الأقدام في بلادنا نوعًا من الممارسة الرجعية في تاريخ العالم. فلم يسبق للمرأة أن تعرضت في أي مكان لحبسٍ لحريتها أشد قسوة مما تعرضت له جرَّاء هذه العادة؛ لذا كان من الطبيعي أن تُباد وأن تصبح ظاهرة تثير الاشمئزاز.» لكنه يستطرد في شيء من الحسرة قائلًا: «لم أكترث لما بذلتُه من جهدٍ في كتابة هذا المقال من أجل توضيح شيء من فوائد اللوتس وأسرارها المقدسة، التي بقيت حية لألف عام.»[66]

الفصل الثالث

القضاء على الاسترقاق على جانبي الأطلسي

من الممكن اعتبار الحملة الجهادية لإنجلترا ضد الاسترقاق، التي لم تعرف كللًا أو زهوًا أو تمجيدًا، على الأرجح ضمن ثلاث أو أربع صفحات فاضلة تمامًا في تاريخ الأمم.

ويليام ليكي،
«تاريخ الأخلاق الأوروبية»[1]

شرف الأمم

كان لعصر الاستكشافات الأوروبية، والذي كانت لحظته المفصلية «اكتشاف» كولومبوس للعالم الجديد، نتيجتان إنسانيتان عظيمتان في نصف الكرة الغربي: الأولى؛ الاستيطان الأوروبي للأمريكتين، وما أعقبه من تدمير لمجتمعات الهنود الحمر؛ والثانية، نقل التقاليد المتوسطية لرقيق المزارع إلى الجزر والبر الرئيسي لكتلة اليابسة الشاسعة الواقعة على الحافة الغربية للأطلسي. كان تطوير المزارع يتطلب إمدادات ضخمة من العمالة في المناطق المدارية، وهي عمالة لم يكن السكان الأصليون للمنطقة راغبين في توفيرها، ونظرًا لاعتيادهم على النظام البيئي للمنطقة ومعرفتهم بجغرافيتها؛ كان من السهل عليهم نسبيًّا الفرار من سيطرة المستوطنين الأوروبيين. وبالإضافة إلى ذلك، لقي عدد كبير من الهنود مصرعهم نتيجة تعرضهم لأمراض كانت قد ظهرت في العالم القديم بعد أن جاء أجدادهم إلى الأمريكتين، وهي مصائب لم يتمتعوا بأي مناعة طبيعية تُذكر

للتصدي لها، فكان نظام المزارع في حاجة إلى مصدر بديل للعمالة إذا كانت ستقوم له قائمة.

في الوقت ذاته، كان الارتباط الأوروبي بأفريقيا آخذًا في النمو، وكانت الإمدادات من الأسرى كبيرة بالفعل بسبب الحرب الداخلية التي مزقت العديد من المجتمعات الأفريقية. وعلى مدار قرون من الزمان، وبمجرد توافر الطلب على الرقيق في العالم الجديد، طورت مجتمعات في غرب أفريقيا بتطوير اقتصادات قائمة على أساس الإغارة على الرقيق والاتجار فيهم، وقد بيع ملايين الأشخاص إلى قلاع تجارة الرقيق الأوروبية الواقعة في المنطقة الساحلية بغرب أفريقيا. وفي مطلع القرن التاسع عشر، كان استرقاق الشعوب غير الأوروبية محوريًّا لاقتصاد الأطلسي، ممثلًا حلقة وصل بين أوروبا وأفريقيا والأمريكتين، فكان متشابكًا تشابكًا معقدًا مع الاقتصادات الداخلية للعديد من المجتمعات، كما كان جزءًا أساسيًّا من التجارة العالمية. قليلة هي الثورات الأخلاقية التي كانت لها تبعات مثل تلك الثورة التي قضت على الاسترقاق المنظم للأفارقة وأصحاب الأصول الأفريقية في عالم الأطلسي.

كان القضاء على العبودية مهمة غير عادية، وقد حظيت أهميتها بتقدير المفكرين في جميع أنحاء العالم. وفي الواقع، يلجأ المفكرون التقدميون، حتى في نقاشاتهم حول عادة ربط الأقدام في الصين، إلى عقد مقارنة في بعض الأحيان ما بين كفاحهم وحركة تحرير الزنوج من العبودية في الغرب.

أعتقد أن أوجه التشابه ليست واضحة. نعم، كانت كل من حركة التحرير من العبودية والحركة المناهضة لعادة ربط الأقدام حملة عظيمة لها طابع أخلاقي شُنت ضد تقاليد راسخة. إلا أن الاسترقاق كان قد جعل جنسًا ما تَبَعًا لجنس آخر، وقد استتبع هذا إخضاع السود إخضاعًا منهجيًّا للخزي؛ في حين أن عادة ربط الأقدام، على الرغم من أن جميع ضحاياها كن من النساء، كانت تُمارَس داخل طائفة الهان الصينية، كما كانت مؤشرًا لسمو المكانة، لا انحطاطها. صحيحٌ أن قصر عادة ربط الأقدام على النساء كانت دليلًا على إخضاعهن للرجال، إلا أن دونية مكانة المرأة لم تكن تعني تعريضها للعار. في الواقع، غالبًا ما تحمل المرأة شرف أسرتها حتى بالرغم من أنها تفعل ذلك بطرق تختلف عن الرجل، وهي قضية سأعود لها في الفصل التالي.

ثمة وجه آخر للتناقض: من الواضح أن الاسترقاق لم يكن محل استحسان من الرقيق، في حين أن المرأة كانت تؤيد على وجه العموم عادة ربط الأقدام وتنشرها. ولكن

ثمة رابط تاريخي واحد واضح بين الاسترقاق وعادة ربط الأقدام؛ وهو أن معارضي الممارستين، في الثقافة الخاصة بكل منهما، يعتبرون الممارستين تهديدًا لشرف الأمة التي سمحت بوجودهما.

إن موضوع الشرف القومي مبحث لا مناص منه في أدبيات حركة التحرير من العبودية، كما سنرى. ولكننا سنلحظ أيضًا خيوطًا أخرى من الحجج مطمورة أكثر من غيرها تحت سطح المناقشات الدائرة حول وضع حدٍّ للاسترقاق على جانبي الأطلسي، وهذه الخيوط تربط الشرف بأنواع أخرى من الهوية.

الشرف البريطاني وتجارة الرقيق

في عام ١٨٠٧، ألغى برلمان المملكة المتحدة تجارة الرقيق في الإمبراطورية البريطانية؛ وفي عام ١٨٣٣، سن البرلمان تشريعًا يقضي بوضع حد للاسترقاق الاستعماري؛ وفي عام ١٨٣٨، نفض البرلمان يده من «تمهين الزنوج» الذي كان قد أعقب الاسترقاق في جزر الهند الغربية، ليعتق في النهاية رقاب ما يزيد على ثلاثة أرباع المليون من الرقيق. وبعد مرور قرن على هذه الأحداث، رأى معظم المؤرخين البريطانيين — أو بالأحرى، معظم المؤرخين البريطانيين الذين تدبروا الأمر — أن في هذا انتصارًا للإحسان على المصلحة الشخصية. وبعدها، في عام ١٩٤٤، كتب إريك ويليامز (الذي صار فيما بعد أول رئيس للوزراء في ترينداد وتوباجو) في كتابه «الرأسمالية والاسترقاق»، يقول إن كل خطوة خطتها عملية الإلغاء تعكس المصالح الاقتصادية لبريطانيا العظمى. كان عملًا يقع ضمن التقليد الكاريبي العظيم للمقاومة على طريقة «كاليبان». كانت أطروحة ويليامز أن نهاية تجارة الرقيق كانت إحدى تدابير التجارة الحرة، وأن نهاية الاسترقاق لم تأتِ إلا عندما صار سكر جزر الهند الغربية الذي كان ينتجه الرقيق غير مربح. أما بالنسبة لأصحاب حركة الإلغاء، فقد كان توجههم الإنساني انتقائيَّ الطابع؛ حيث تجاهلوا معاناة الرقيق خارج حدود الإمبراطورية، وكذلك تجاهلوا معاناة عمال المناجم والعاملين في الزراعة داخل حدودها. كان الخطاب الأخلاقي لحركة الإلغاء، إلى حد ما، غطاءً — أو ما قد نعته وينتشيلسي بصفة «الحجب» — لمصالح اقتصادية حقيقية على أرض الواقع؛[2] أي باختصار، لا علاقة للإلغاء بالإحسان من قريب أو بعيد.

إن قصة ويليامز تتفق مع النظر إلى السياسة على أنها السعي المنطقي وراء المصلحة الشخصية لأفراد أو لفئة أو لأمة؛ فهو يقر بـ «واقعية» سياسية كانت متشككة في أي

حديث يدور حول ما أسماه «المستوى الأخلاقي أو السياسي الرفيع».[3] ويمكن تلخيص هذا اللغز المحيِّر الخاص بتحرير العبيد في ملاحظة وحيدة بسيطة: لقد جانب ويليامز الصواب. فإلغاء العبودية أبعد ما يكون عن خدمة المصالح الاقتصادية البريطانية، وكان بحق مناهضًا لتلك المصالح؛ وكان مناصروه مدركين لهذا التصور. قد نكون على درجة كبيرة من التشكك تحول دون موافقتنا ويليام ليكي زعمه الشهير أنه «من الممكن اعتبار الحملة الجهادية لإنجلترا ضد الاسترقاق، التي لم تعرف كللًا أو زهوًا أو تمجيدًا، على الأرجح ضمن ثلاث أو أربع صفحات فاضلة تمامًا في تاريخ الأمم»، ولكن من المؤكد أنها لم تكن نتيجة «للمصلحة الشخصية، من منظور ضيق».

كانت بريطانيا إمبراطورية تجارية بحرية عظيمة تجني أرباحًا طائلة من تجارتها العالمية، وقد صار الدليل على أن هذه القرارات كانت تتعارض مع مصالحها الاقتصادية دليلًا دامغًا، وكانت قد بلغت إمدادات الرقيق من غرب أفريقيا ذروتها في عصر الإلغاء؛ فالأسعار كانت في انهيار.[4] وعلى الرغم من تأييد العديد من مستلهمي روح آدم سميث للتفوق الاقتصادي للعمالة الحرة، فإن تجربة الرقيق المعتوقين في سيراليون في أوائل القرن التاسع عشر لم تعضِّد مزاعمهم. وفي الوقت الذي كانت فيه بريطانيا طرفًا في مختلف مراحل حركة الإلغاء، كانت منتجات عمالة الرقيق تزداد أهمية بالنسبة للاقتصاد العالمي، وبالنسبة للاستهلاك والإنتاج البريطاني.

كان لسيمور دريشر — أحد أكبر مؤرخي حركة التحرير من العبودية — حجة قوية بأنه من الواضح أن الأمر لم يقتصر على عدم توافر سبب اقتصادي للتخلي عن الاسترقاق من ناحية العرض فحسب، بل وكذلك عدم توافر السبب من ناحية الطلب؛ فقد شهد إنتاج السكر — الذي كان غالبيته من صنع الرقيق — ارتفاعًا، مع انخفاض لفترة وجيزة نتيجة الثورتين الفرنسية والأمريكية خلال الفترة من ثمانينيات القرن الثامن عشر (الذي سيشهد بداية أول حركة واسعة النطاق مناهضة للاسترقاق في بريطانيا، كما سنرى) وحتى عام ١٨٤٠، عندما تحقق إلغاء العبودية بالفعل في الإمبراطورية.[5] كما يشير دريشر إلى أن حجم القطن الذي كان ينتجه الرقيق من أجل صناعة إنجليزية مزدهرة للقطن قد زاد في الفترة من عام ١٧٨٧ وحتى عام ١٨٣٨ من ٧٠ بالمائة إلى ٩٠ بالمائة تقريبًا. وفي تلك الفترة، لم يتوافر أي مصدر إمداد بديل لأي من المنتجَيْن اللذين كانت تنتجهما العمالة الحرة.

وذات مرة، أشار ويليام ماكنيل — وهو رائد في الدراسات التاريخية العالمية — إلى أن نمو سكان بريطانيا في مطلع القرن التاسع عشر جعل عمالة الرقيق تفقد أهميتها،

وأن هذا كان سببًا وراء تنامي المشاعر المناهضة للاسترقاق. إلا أن وجهة نظره لم تعضدها الأدلة والبراهين. فإذا كان الاكتظاظ السكاني البريطاني هو المسئول، ينبغي أن نتوقع وصول صافي معدلات الهجرة النازحة من إنجلترا إلى أدنى مستوياتها عند انتشار ظاهرة الاسترقاق، ووصولها إلى أعلى مستوياتها عند القضاء عليها، ولكن العكس صحيح؛ فكما يقول دريشر: «لقد «انطلقت» حركة التحرير من العبودية البريطانية في الوقت ذاته الذي سجلت فيه صافي معدلات الهجرة أدنى مستوياتها على مدار ثلاثة قرون.»[6] أي باختصار، كان دزرائيلي على حق عندما لخَّص بازدراء الحملات المناهضة للاسترقاق في إنجلترا بقوله: «كانت حركة الطبقات المتوسطة للقضاء على الاسترقاق فاضلة الأخلاق، ولكنها كانت تفتقر للحكمة.»[7]

ويسبق ثناء ليكي الشهير على الفضيلة البريطانية في كتابه «تاريخ الأخلاق الأوروبية»، الذي افتتحت به هذا الفصل، فقرة أقل شهرة بعض الشيء:

> إن من مزايا الجنس الأنجلوساكسوني أنه أنتج دون غيره رجالًا من صنف «واشنطن» أو «هامبدن»، رجالًا لا يعنيهم المجد، ولكن يعنيهم الشرف بشدة، رجالًا جعلوا من السلطة المطلقة لاستقامة الأخلاق المبدأ التوجيهي لحياتهم، رجالًا أثبتوا في أحلك الظروف أنه لا مغريات الطموح ولا فوران العاطفة تجعلهم يحيدون قيد أنملة عن الطريق الذي يمليه عليهم الواجب.[8]

توجد العديد من الأسباب التي تحول دون قبولنا لهذه الصياغة ليس أقلها أنها صياغة تفترض أمرًا نستطيع الآن أن نجد ما ننكره على أساسه؛ ألا وهو، أن كونك ممن «يعنيهم الشرف» دليل على استقامة الأخلاق. فالشرف والأخلاق — كما رأينا في استعراض تاريخ المبارزة — نظامان منفصلان؛ من الممكن المواءمة بينهما، كما هو الحال هنا؛ ولكن، كما لاحظنا، من الممكن أن يتخذ كل منهما سبيلًا في اتجاه معاكس للآخر. ومع ذلك، فإن إصرار ليكي على أن الشرف يمثل أهمية لحركة إلغاء العبودية البريطانية بطرق عدة، لهو نفاذ بصيرة منه، كما سأحاول إقناعك.

الأخلاقيات لا تكفي

حتى نفهم حركة تحرير العبيد، نحتاج إلى أن نستوعب أولًا أنها تطلَّبت ما هو أكثر من القناعة بأن الاسترقاق خطأ أخلاقي. وكما فعلنا مع عادة ربط الأقدام، ما ينبغي

أن نشرحه هنا هو لماذا أقدم أشخاص على التصرف بناءً على تلك القناعة، في الحياة السياسية للأمة. فقد انتشرت المشاعر المناهضة للاسترقاق على نطاق واسع قبل الانطلاقة الفعلية لحركة الإلغاء بفترة لا بأس بها.

إن الروح التي سادت أواخر القرن الثامن عشر تتعارض والاسترقاق لأسباب عدة، تأتي في مقدمتها على وجه التحديد اعتراضات مسيحية. لقد كانت جماعة الكويكرز من المعارضين للاسترقاق منذ وقت مبكر، وهي جماعة كان يؤمن أعضاؤها بأن الكل سواسية أمام الله؛ لأن الكل سواسية في تلقي نوره الإلهي. فقد ألقى جورج فوكس خطبة دينية مناهضة لاتخاذ الناس رقيقًا عندما زار أمريكا الشمالية في عام ١٦٧١، وفي عام ١٧٧٥، أسست «جمعية الأصدقاء» الدينية أول جمعية مناهضة للاسترقاق في العالم في فيلادلفيا، وكان بنجامين فرانكلين رئيسها الشرفي منذ عام ١٧٨٧. إلا أن حركة «الصحوة الإنجيلية» داخل الطائفة الأنجليكانية كانت أكثر أهمية من الجمعية، على الأقل من ناحية العدد، وقد خرجت منها ميثودية «المراتب الدنيا»، والمستوحاة من الوعظ الديني لكل من جون وتشارلز ويزلي بداية من أربعينيات القرن الثامن عشر، كما خرج من عباءتها الروح الإصلاحية لطائفة «كلابهام» الناجحة والمثقفة بداية من تسعينيات القرن نفسه.

بيد أن الاسترقاق أثار كذلك حفيظة أصحاب التوجهات الأكثر علمانية في حركة التنوير، التي تجسدت معارضتهم للاسترقاق في مقالة حول تجارة الرقيق منشورة في كتاب «الموسوعة» (١٧٥١–١٧٧٧) لصاحبيه ديديرو ودلمبير، ويعد أول موسوعة حديثة. تؤكد المقالة على أنه «إذا كان من الممكن إيجاد مبرر لمثل هذا النوع من التجارة على أساس مبدأ من مبادئ الأخلاق، فليس ثمة جريمة إذن — مهما بلغت درجة فظاعتها — لا يستطيع المرء أن يضفي عليها مشروعية».[9] أما إيراسموس داروين في كتابه «حب النباتات» (١٧٨٩) — وهو عمل ذو طابع تنويري غير معتاد يهدف إلى نشر المعرفة العلمية من خلال الشعر — فقد قطع حديثه بالْتِفاتة مناهضة للاسترقاق.

> وحتى الآن في بساتين أفريقيا، وبصرخة بشعة،
> يتفشَّى «الرق» الرهيب، وتُفك كلاب الجحيم من عقالها،
> ... أنصت إليه أيها السيناتور! أنصت إلى هذه الحقيقة السامية:
> «إن من يسمح بالقمع، شريك في الجرم.»[10]

بالتأكيد لم يكن داروين نفسه أنجليكانيًّا. (في الواقع، في كتابه «زونوميا»، على ذكر «الخوف من الجحيم»، كتب يقول: «نجح العديد من الواعظين المتكلِّفين من بين الميثوديين

في أن يبثوا روح الرعب هذه، وأن يحيوا حياة مريحة على ما يدخل جيوبهم من حماقة من يعيرونهم آذانهم».)[11] إلا أن المشاعر ذاتها التي كان يعبر عنها الشطر الأخير في قصيدة داروين كانت تلقى صدى في قلوب المسيحيين. فقد كان القلق بشأن عواقب المشاركة في «أي» جريمة يعتري البروتستانتيين الإنجليز في أواخر القرن الثامن عشر، سواءٌ كانوا من الكالفينيين الذين يبحثون عن دليل على الاختيار الإلهي المقدَّر سلفًا، أو من الأرمينيين الذين يخشون زوال نعمة الرب.[12]

وبحلول منتصف القرن الثامن عشر، كانت كل من الجماعات الدينية والمعادية للدين قد أدركت تمام الإدراك أن الاسترقاق فعل خاطئ. لذلك، وكما كان الحال مع المبارزة ومع عادة ربط الأقدام، لم تكن الحجة الأخلاقية القوة الدافعة للحركة المناهضة للاسترقاق: فقد كانت الحجج موجودة بالفعل قبل أن تبدأ الحركة في الأصل.

كانت جماعة الكويكرز مَنْ بدأت تنظيم هذه المشاعر وتحويلها إلى حركة عن طريق رفع التماس إلى البرلمان تطالب فيه بتحرير العبيد في عام ١٧٨٣، ولكن ينبغي إلقاء الضوء على نقطة ما هنا كذلك؛ ففي السبعينيات من القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من أن جماعة الكويكرز كانت بالفعل قد جعلت من إصرارها على الامتناع عن امتلاك الرقيق والتجارة فيهم علامة مميزة لها، فإنها لم تشن حملات صريحة ضد الاسترقاق، على الرغم من رفضها الاعتراف به لوقت طويل، كما رأينا. ولا يوجد ما يدعو للدهشة في هذا الأمر، فقد كانت الكويكرز طائفة صغيرة. ففي عام ١٦٦٠، في نهاية الثورة البيوريتانية، ربما يكون قد وصل عدد أعضاء الجماعة إلى ٦٠ ألفًا، إلا أن هذا العدد شهد انخفاضًا ملحوظًا بعد ذلك، وبحلول عام ١٨٠٠، وصل عدد أعضاء «جمعية الأصدقاء» إلى ٢٠ ألف عضو.[13] كان العديد من الأعضاء من الشخصيات الناجحة، وقد اعتمدوا في أمنهم ومعاشهم على التسامح في مجتمع كان — كما رأينا في الفصل الأول — قد قطع على نفسه عهدًا بالولاء لتعاليم «كنيسة إنجلترا» ليكون شرطًا من شروط تولي المناصب العامة. ولكن في الثمانينيات من القرن الثامن عشر، تولت جماعة الكويكرز قيادة حملات دعائية حول شرور تجارة الرقيق.[14]

تحولت جماعة الكويكرز من فكرة إلغاء العبودية بوصفها خليقة من خلائق المجتمع، إلى فكرة الإلغاء بوصفها حملة قومية، وكان لهذا التحول أثر على الدينامية الداخلية للحركة. جاء هذا التحول تحت ضغط من جماعة الكويكرز الأمريكية بقيادة أنطوني بينيزيه الذي كان ينتمي إلى «اجتماع فيلادلفيا»؛ كان لا بد أن يقدموا على ما

قاموا به إذا كانوا يبغون الحفاظ على تماسك مذهب الكويكرية عبر الحدود الإقليمية، وقد كان التضامن — التكافل — إحدى قيمهم ومشاغلهم الأساسية. واستمرت الكويكرز في حركتها الإلغائية عندما اكتشفت أن الالتماس قد لقي ترحابًا على عكس توقعاتها، فمن ناحية لأنه لم يسبق أن رفع أحد من قبل التماسًا مناهضًا للاسترقاق أمام البرلمان، كما أن الساسة وجدوا في الالتماس فرصة يستغلونها للبرهنة على إنسانيتهم عن طريق الثناء على الكويكرز، وفي الوقت ذاته، يستمرون في عدم الإقدام على اتخاذ أي خطوة لمنع التجارة. حتى هذه اللحظة، لم يكن للشرف علاقة بالمسألة.

نشرت الكويكرز اللندنية في عام ١٧٨٤ كتابًا بعنوان «قضية إخواننا الأفارقة المضطهَدين»؛ وعندما لم يبدر عن البرلمان أي رد فعل تشريعي للكتاب، نظمت الحركة أول حملة مناهضة للاسترقاق في بريطانيا، وقد نثرت في الصحافة البريطانية بذور مواضيع مناهضةٍ للاسترقاق.[15] إلا أن الشيء الذي حقق بالفعل نجاحًا عمليًّا في نهاية الأمر كان الحملة القومية للالتماسات المعروضة على البرلمان، بقيادة «جمعية تفعيل إلغاء تجارة الرقيق»، التي كان على رأسها القادة الملهمون: توماس كلاركسون، وجرانفيل شارب، وويليام ويلبرفورس (وجميعهم من رجال الكنيسة الأنجليكانية الإنجيلية).[16]

نظمت الجمعية اجتماعات بغرض جمع التوقيعات على الالتماسات في جميع أنحاء البلاد، وصارت الاجتماعات تشهد أحداثًا لها طابع تنافسي؛ فقد سمحت الحملة في المدن الصناعية الجديدة المزدهرة، في منطقة ميدلاندز وفي الشمال — مثل بيرمينجهام، وستوك أون ترنت، ومانشستر — بانضمام أعضاء جدد من أقطاب المجتمع مثل جوسياه ويدجوود؛ بغرض التعبير عن افتخارهم بسمعتهم المدنية التي اكتسبوها حديثًا. فويدجوود — وهو الصديق المقرب لإيراسموس داروين (فابنته سوزانا زوجة روبرت، ابن إيراسموس) — كان قد جنى ثروة طائلة من تطوير أول مصنع فخار بريطاني في بيرسلم في ستافوردشير، وكان المسئول عن صناعة الميدالية الشهيرة المناهضة للاسترقاق والمرسوم عليها صورة أفريقي راكع أمام شعار يقول: «ألست رجلًا وأخًا؟» كما كان المسئول عن انتشارها. (فثروته الطائلة تلك هي التي سمحت لحفيده، تشارلز داروين، بأن يكرس حياته كعالم بالتاريخ الطبيعي.)

وإذا كان هذا هو الحال على مستوى القادة، فقد كان للحركة عدد ضخم من الأتباع داخل «الطبقات المتوسطة». (ففي نهاية عام ١٧٨٧، تمكنت مدينة مانشستر، التي كان

يبلغ تعداد سكانها ٥٠ ألفًا لا غير، بما في ذلك الأطفال، من جمع ١١ ألف توقيع تقريبًا في أول التماس جماهيري مناهض للاسترقاق.)[17] كانت إحدى مقاييس نجاح الحركة هي الحقيقة القائلة بأنه في مطلع التسعينيات من القرن الثامن عشر، انضم عدد يتراوح بين الثلاثمائة ألف والأربعمائة ألف إلى حملات مقاطعة السكر الذي تنتجه مزارع الرقيق، وكان هذا بإيعاز من حجج وردت في كتابات مثل ما كتبه ويليام فوكس في عام ١٧٩١ تحت عنوان «خطاب إلى شعب بريطانيا العظمى، حول المنفعة العائدة من الامتناع عن استخدام سكر الهند الغربية وشراب الرم القادم من مزراعها».[18]

وبحلول أواخر القرن الثامن عشر، كان فن الرواية في بريطانيا يحتفي بما أطلق عليه هنري ماكينزي «رجل العواطف»، وهو عنوان روايته التي نشرها عام ١٧٧١. كانت الفقرة المناهضة للاسترقاق — التي كثيرًا ما نُقلت عنه، والمستوحاة من فصل في رواية للورنس ستيرن «رحلة عاطفية» (١٧٦٨) وبطلها طائر زرزور حبيس — نموذجًا تقليديًّا لافتراض جديد يقضي بأن الرجال، مثلهم مثل النساء، ينبغي أن تتحرك مشاعرهم — إلى حد البكاء في بعض الأحيان — أمام معاناة الآخرين، بما في ذلك معاناة الرقيق على وجه الخصوص.[19] فكتب ستيرن يقول:

> عندما نظرت إلى أعلى ... رأيت ... طائر زرزور معلقًا في قفص صغير. قال الطائر: «لا أستطيع الخروج ... لا أستطيع الخروج.» قلت له: أخشى، أيها المسكين! أنني لا أستطيع أن أطلق سراحك. قال الطائر: «لا.» ... «لا أستطيع الخروج ... لا أستطيع الخروج.»
>
> أقسم أن عاطفتي لم تُوقَظْ بِرِقَّة أكثر من هذا من قبل؛ كما لا أذكر واقعة في حياتي مثلها جعلت مزاجي المهلهل، الذي كان عقلي فقاعة له، يعود إلى طبيعته ...
>
> وأقول لك فلتتنكر كما تشاء أيها «الاسترقاق!» ستظل كأسًا مريرًا! وعلى الرغم من أن الآلاف على مر العصور قد أُجبروا على تجرعك، فإنك تظل مريرًا ولا تكاد تستساغ![20]

فبإضافتك اسمك إلى قائمة عشرات الآلاف من الأسماء التي تذيل الالتماسات المقدمة إلى كنيسة ويستمينستر، كان من شأنك أن تكف عن الاختباء وتظهر نفسك بوصفك رجل عواطف أو امرأة عواطف، وقد صارت «عاطفتك ... تُوقظ برقة»، وصرت مثلًا أعلى

للفضيلة. وإذا اقتبست الكلمات الأخيرة لويليام كاوبر في «شكوى زنجي» (كتبها على الأرجح في عام ١٧٨٨)، فبإمكانك أن:

تثبت أن لديك مشاعر إنسانية،
قبل أن تشكك بكل فخر في مشاعرنا نحن![21]

الحرية: بريطانيا في مواجهة أمريكا

ولكن يمكنك أن ترى في نفسك حاميًا للشرف البريطاني. لقد كان الموالون لبريطانيا دائمي التأكيد على زعمهم بأن الاسترقاق يتنافى والقانون البريطاني في المجادلات عبر الأطلسي التي أفضت إلى «إعلان الاستقلال»؛ فقد كانت بريطانيا دولة يغلب عليها خطاب «الرجل الإنجليزي الحر الطليق»؛ فقد حمل قرار اللورد مانسفيلد في قضية سومرست لعام ١٧٧٢ (أيًّا كانت دلالتها باعتبارها مسألة متعلقة بالقانون التقني) رسالةً أدرك مؤيدو الاسترقاق ومعارضوه على حد سواء أن فحواها تتلخص في أن أي مُستَعبَد يغدو حرًّا بمجرد أن تطأ قدمه أرضًا بريطانية. ولأن الأمريكيين كانوا من ملاك الرقيق فقد جعلهم هذا الأمر غير جديرين بالحرية، من وجهة نظر المؤيدين للجانب البريطاني. وفي عام ١٧٦٩، كتب جرانفيل شارب — صاحب الحملة المناهضة للاسترقاق — يقول إن «الذين لا يتورَّعون عن حبس حرية الآخرين من خلال الاسترقاق، لا يملكون سوى حق يتسم بالتحيز والغبن إلى حد بعيد في المطالبة بأوجه الحماية التي تكفلها قوانين الحرية.» (وجدير بالذكر أن شارب كان ممن يؤيدون بالفعل الاستقلال الأمريكي عن الحكم البريطاني.)[22]

وقد لاقت هذه الحجة صدًى في المستعمرات لسبب بسيط: فكما أشار المبجل مورجان جودوين قبل سنوات، كانت تحدو المزارعين «رغبة» غير عادية في أن «يُحسِن الآخرون الظن بهم». وجاء رد هنري لورون، كبير موردي الرقيق في جنوب كارولينا، في عام ١٧٨٦ في صورة تشبيه للاحتجاجات الإنجليزية بـ «شخص ورِع، في ظاهره ورِع، يُحرِّم الزنى في بيته، ويحتفظ بعدد كبير من العشيقات خارجه».[23]

وكما أشار المؤرخ كريستوفر ليزلي براون في بحثه الوقور «رأس المال الأخلاقي: أسس حركة إلغاء العبودية البريطانية»، كانت القوة الدافعة للحركة واضحة وصريحة؛ فقد كان لا بد للاتهامات البريطانية للأمريكيين بالنفاق أن تسفر بدورها عن اتهامات أمريكية

للبريطانيين بالنفاق بشأن الاسترقاق، فإذا كان الأمريكيون ملاك رقيق، فالبريطانيون تجار رقيق. ويقول براون: «عاد الاستهجان البريطاني للاسترقاق في جزر الكاريبي إلى بريطانيا مرة أخرى في صورة تساؤلات حول أشكال الظلم التي تُمارَس يوميًّا في إنجلترا.»[24] هكذا كانت بداية الخطاب البريطاني المناهض للاسترقاق بصفته حركة سياسية منظمة.

كانت المقدمة المنطقية المسكوت عنها لكل تلك الحجج جلية. يقول براون: «من شأن طريقة تعامل كل من الأفراد والمجتمعات — بل والأمم كذلك — مع الاسترقاق أن توفر معيارًا منصفًا لتقييم سياستهم. ولا يحق لأحد أن يشن حملة تنادي بالحرية السياسية إلا من نأوا بأنفسهم عن العبودية.»[25] ويؤكد جرانفيل شارب على نقطة؛ ألا وهي، أن الاسترقاق وتجارة الرقيق كانتا مصدر «عار لا يُمحى»، ضمن خطايا أخرى ارتكبتها الإمبراطورية. فلقد كانتا «مهمة «قومية» قد تُسفر عن توجيه اتهام بذنب «قومي».[26] فكما يذود المرء عن شرفه الشخصي في وجه أشخاص آخرين، يذود المرء عن الشرف القومي في وجه الأمم الأخرى. واستطاع فريدريك دوجلاس، أحد كبار دعاة حركة التحرير من العبودية من الأمريكيين الأفارقة، أن يلج إلى لب الموضوع في خطاب كتبه لهوراس جريلي في عام ١٨٤٥ يشرح فيه السبب وراء شعوره بأهمية شن حملة لصالح حركة تحرير العبيد الأمريكية في بريطانيا، وكان يشن مثل تلك الحملات بالفعل. فكتب يقول إنه «يوجد استرقاق في الولايات المتحدة؛ لأنه يتمتع بسمعة حسنة، ويتمتع الاسترقاق بهذه السمعة الحسنة في الولايات المتحدة لأنه ليس بسيئ السمعة خارج الولايات المتحدة كما يجب أن يكون».[27]

الشرف البريطاني، وخزي الاستعمار؛ شرف ليفربول ومانشستر؛ شرف الطبقات الوسطى الحاصلة على التمكين حديثًا؛ كلها عوامل ساهمت في تحريك من تجاوزوا الفكرة الأخلاقية الشائعة القائلة بأن الاسترقاق شر، ليؤسِّسوا حركة لإرغام البرلمان على القضاء تمامًا على تجارة الرقيق. وربما كان البرلمان سيقضي بالفعل بإلغاء تجارة الرقيق في وقت سابق لما تم بالفعل لولا تدخل الثورة الفرنسية وما أعقبه من اكتساب الراديكالية اليعقوبية لأهمية كبرى في بريطانيا. إلا أن أي حكومة تساورها مخاوف بشأن الحفاظ على سلطة الطبقات الحاكمة تحذر بالضرورة أي حركات كبرى تسلك منحًى راديكاليًّا.[28] وعليه، لم تُجرِّم الحكومة البريطانية تجارة الرقيق البريطانية إلا في عام ١٨٠٧، وكانت بريطانيا حينها تخوض حربًا ضد الدولة الفرنسية حديثة العهد بالإمبريالية تحت حكم نابليون.

شرف ويلبرفورس

عاود الشرف القومي الظهور باعتباره الموضوع الرئيسي للمرحلة الثانية من الحركة البريطانية المناهضة للاسترقاق، عندما بدأ الهجوم المنظم على فكرة الاسترقاق في حد ذاتها، وذلك بعد فترة توقف دامت خمسة عشر عامًا تقريبًا عقب إلغاء تجارة الرقيق. ففي عام ١٨٢٣، استهل ويليام ويلبرفورس كتابه «مناشدة باسم دين مواطني الإمبراطورية البريطانية وعدالتهم وإنسانيتهم بالنيابة عن الرقيق الزنوج في جزر الهند الغربية» بالكلمات التالية:

> إلى كل مواطني الإمبراطورية البريطانية، الذين يجلُّون نعمة الرب، أو الذين هم على دراية بمصالح بلادهم أو شرفها؛ إلى كل من يكن أي احترام للعدالة، أو لديه أي مشاعر إنسانية، إليك أوجه خطابي بكل احترام.[29]

قد تبدو مناشدة ويلبرفورس باسم الشرف البريطاني مجرد إيماءة مجازية، فقد ذكرها مباشرة بعد الواجب تجاه الرب والمصلحة القومية، على الرغم من أن ثلاثتهم يأتون بعد الاعتبارات الأخلاقية للعدالة والإنسانية. بيد أنه بالنسبة لويلبرفورس وأصحابه الإنجيليين (الطائفة التي عُرِفت باسم «قديسي كلابهام»، في إشارة لا تخلو من التهكم)، لم يكن ثمة مجال للشرف بعيدًا عن الدين والأخلاقيات. ففي مثلهم العليا، للخزي سبيل وحيد هو الإخلال بالواجب المسيحي (الذي يتوافق مع الأخلاقيات)، ويكمن الشرف في الوفاء بهذا الواجب.

وإذا ما سلَّمنا بأن «قديسي كلابهام» قد أجمعوا على ضرورة أن يأتي الشرف في مرتبة ثانوية للأخلاقيات، فقد يبدو الأمر وكأنهم تخلوا عن منظومة الشرف بأكملها. إلا أن ويلبرفورس كان يملك الإجابة على السؤال الذي يطرح نفسه بشأن العلاقة التي تجمع ما بين الأخلاقيات والشرف معًا. ففي عام ١٧٩٧، كان ويلبرفورس قد شرع بالفعل في العمل العام الذي كرسه لدفع الفضيلة قدمًا وقمع الرذيلة، فذهب إلى أن الكتاب المقدس يعلِّم المسيحيين الحيطة من «الرغبة في التقدير، والتمييز الإنساني، والشرف». وعلى الرغم من ذلك، عندما «يكون التقدير الدنيوي والشرف ... منحة من الرب إلينا لم نطلبها، جزاءً على أعمال خيرة في جوهرها، علينا أن نقبلها كما أرادت العناية الإلهية لها أن تكون ... سلوى في الحاضر، ومثوبة على الفضيلة».[30]

هل هذا مفهوم الشرف نفسه الذي حرَّك السادة النبلاء من الإنجليز؟ حسنًا، لا يمكن لنظرة الآخرين أن تكون «سلوى في الحاضر» و«مثوبة» إلا إذا كانت مصدرًا

للمتعة؛ وهذه المتعة التي يرجع مصدرها إلى تقدير الآخرين جزءٌ أساسي من التجربة الذاتية للشرف. ما يخشاه ويلبرفورس هو أن اهتمامنا بنظرة الآخرين لنا من شأنه أن يذكي نيران «المشاعر الفطرية من فخر وأنانية داخلنا». ولكن إذا أدركنا مدى ضآلتنا في عيني الرب، فسيقودنا هذا الإدراك إلى «تواضع غير مصطنع». وحتى عندما يستحق ما نفعله الإعجاب، ينبغي أن نعترف بأن العزة للرب وحده.[31] أما عن الطريقة التي بوسعنا أن نجمع بها بين الحصول على السلوى من تقدير الآخرين لنا وبين الإقرار بأن الشرف كله للرب وحده، فهو أمر، في اعتقادي، لم ينل الشرح الكافي.

تمكَّن القديس توما الأكويني، في رؤية كلاسيكية للمسألة، من تقديم طريق مختصر وملائم على نحو رائع عندما قال: «الشرف نتيجة التميز. إلا أن الحكم بتميز أي امرئ يكون فوق أي اعتبار بناءً على الفضيلة ... وبالتالي، فإن الشرف بالمعنى الصحيح يشير إلى ما تشير إليه الفضيلة ذاتها.» («الخلاصة اللاهوتية»، ٢أ، ٢أهـ، ١٤٥، ٢). إلا أنه في عالم الانحلال الأخلاقي، يكتسب الشرف نزعة يُستعصى السيطرة عليها؛ فلن يخضع طويلًا للفضيلة. لهذا السبب عبَّر العديد من الكتاب الدينيين عن قلقهم تجاه الطريقة التي يمكنهم التوافق بها حول هذه المسألة.

وحيثما كان هناك تعارض بين الفضيلة والشرف، كان ويلبرفورس، الذي أفزعه لجوء صديقه ويليام بيت إلى إشهار مسدس المبارزة، يعلم أيهما يختار. بيد أنه من المنطلق المسيحي نفسه، يمكن للشرف الجمعي أن يملك سلطة أخلاقية، حيث إن المعيار الذي يحكم الأمم باسم الشرف هو معيار الاستقامة المسيحية. وحتى لو كان في الانشغال بالشرف الشخصي قدر من مراعاة الذات، فإن ويلبرفورس كان يرى أن الاهتمام بالشرف القومي من شأنه أن يرتقي بنا إلى ما وراء أنفسنا. فحالما ترى الشرف من منظور شرف الرجل الإنجليزي، سيقودك هذا المنظور إلى نزعة وطنية، وبطولة، وتضحية بالذات في سبيل قضية أسمى.

وعليه، استطاع «قديسو كلابهام» أن يشاركوا في إرساء أسس للشرف، وإن كان على هذا النحو المسهب في الناحية الأخلاقية. ارتبط التقدير في كثير من الأحيان في القرن الثامن عشر بهرمية اجتماعية ما، كما رأينا سابقًا؛ إلا أننا نتعلم من ويلبرفورس أنه يمكن لمعيار التقدير أن يكون معيارًا أخلاقيًّا. بل أكثر من ذلك، يمكن لفئة أخلاقية الطابع أن تخلق عالمًا للشرف خاصًّا بها. كان ويلبرفورس وأصحابه الإنجيليون يتحدثون عمن هم أرفع منهم شأنًا من الأرستقراطيين الأكثر تحررًا بعبارات تعكس كيف كان من

السهل على التُّقاة من خارج طبقة النبلاء أن يحطوا من قدر أنفسهم أمام من هم من المفترض أن يكونوا أرفع منهم شأنًا. ولا شك أن هذا كان جزءًا مما جال في خاطر إريك ويليامز عندما صادق على رأي نقاد ويلبرفورس؛ ألا وهو، ثمة «شيء من الصلف يحيط بهذا الرجل، وبحياته، وبدينه».[32]

مناشدات للطبقات الأقل مكانة

من الجدير بالذكر أن الشرف القومي لم يكن وحده على المحك في مسألة مناهضة الاسترقاق في بريطانيا؛ فالواجب المسيحي والأخوة التي تجمع البشر كافة في ظل أبوة رب إبراهيم كلاهما كان أيضًا موضوعًا رئيسيًّا. أول نجاح حقيقي لاقته الحركة كان في عام ١٨٠٧، بنهاية تجارة الرقيق البريطانية نتيجة إلى حد ما لتأكيد ويلبرفورس المستمر على أن دعم بريطانيا للاسترقاق يضعضع من زعمها أنها أمة مسيحية. نجد أن المناشدة نفسها — التي ربما استمدت قوة أكبر مع انتشار الروح الإنجيلية — موجودة في العشرينيات من القرن التاسع عشر، عندما تحول اهتمام الحملة من تجارة الرقيق إلى الاسترقاق الاستعماري في حد ذاته. وقد جاء الخطاب الثالث في سلسلة «خطابات بشأن ضرورة القضاء العاجل على الاسترقاق الاستعماري البريطاني: موجهة في الأساس إلى الطبقات الأقوى تأثيرًا» في عام ١٨٢٦ ليؤكد على أنه من الواجب المسيحي الامتناع عن استخدام منتجات الرقيق (في تكرار للحجة التي دفعت بمئات الآلاف إلى مقاطعة منتج السكر في أولى جولات المعارضة لتجارة الرقيق في أوائل التسعينيات من القرن الثامن عشر) قائلًا: «حتى ننال العفو من جريمة تشجيع الاسترقاق والمساهمة في استمراره، وحتى نكفر عن إهمالنا في الماضي، ينبغي ألا نمتنع عن استهلاك منتجات الرقيق كافة فحسب، بل وأن نصمم بكل ما أوتينا من قوة على أن نقنع الآخرين باتخاذ القرار نفسه.»[33] يستأنف كاتب الخطابات مجهول الهوية سرد حججه، التي قد تبدو مألوفة إلى حد ما لمن يتذكر النقاشات التي دارت حول العقوبات المفروضة على جنوب أفريقيا، فيقول إن مقاطعة السكر الذي تنتجه الهند الغربية من شأنه أن يساعد بحق في وضع حد للاسترقاق، لا أن يؤدي إلى إفقار المزارعين، وبالتالي إلى معاملة الرقيق بوحشية أكبر.

أما في الخطاب الخامس الموجه إلى «الطبقات الأقوى تأثيرًا»، فيتقدم الكاتب بما يشبه الاستراتيجية الجديدة. عنوان الخطاب هو «حول أهمية الجمعيات بغرض الحصول على تعاون الطبقات الأقل مكانة». يصف الخطاب نتائج استطلاع رأي للعاملين في مدينة

صناعية وللقاطنين في أكواخ ريفية فقيرة، فيقول: «لقد دافع عن قضية العتق أمام مجلس الشيوخ كل من الحكماء والمفوهين والنبلاء. والآن يدافع عنها النساء والأطفال في الورش والأكواخ». ويستطرد الكاتب قائلًا إن بوادر حملة قومية، من واقع الخبرة حتى اللحظة الراهنة، مبشرة بالخير إلى حد بعيد، ويقول: «جاءت نتيجة الزيارات الشخصية لأبناء الطبقات الفقيرة والعمالية خصوصًا لتقول إن تسعًا من كل عشر أسر تبنت بكل سرور قرار الامتناع الكامل عن استهلاك السكر الذي تنتجه الهند الغربية.» وفي رسالة لاحقة، أكد الكاتب، باستخدامه حروفًا بارزة، على أنه «لا يستطيع الاسترقاق أن يستمر لعام آخر إذا عبَّرت الطبقة المتوسطة ولو لمرة واحدة عن قرارها الحاسم المناهض له». إلا أنه، في هذا الصدد، يشير إلى حقيقة وجود العديد والعديد من أبناء الطبقات العليا والمتوسطة الذين هم على دراية بأهوال الاسترقاق، ولكنهم في الوقت نفسه لا يقدمون على فعل شيء. ويضيف الكاتب أنه في المقابل «لا يعد نشر المعلومات حول الموضوع قيد البحث بين أبناء الطبقات الأقل مكانة جهدًا ضائعًا، كما هو الحال مع الغالبية العظمى ممن هم أرفع منهم مقامًا في المعرفة والمنزلة الاجتماعية».[34]

تلك حجج عالِمٍ بفن الجدل والمناظرة. يعجز هذا الحديث عن عمال تحدوهم مشاعر الحماسة والتعاطف عن إعطاء صورة كاملة، إلا أنه يبدو في الحقيقة أن ثمة قدرًا كبيرًا من الفعالية المناهضة للاسترقاق تسري بين الإنجليز سواءٌ كانوا رجالًا أو نساءً من أبناء «الطبقات الأقل مكانة» في تلك الحقبة بين نهاية تجارة الرقيق وإلغاء الاسترقاق الاستعماري بعد ذلك بربع قرن؛ والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا؟

طبقة عاملة جديدة

يمكننا البدء باسترجاع عدة عناصر ذكرها المؤرخ البريطاني العظيم إي بي طومسون في القصة التي رواها في كتابه «نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية». في جو من المنافسة المحتدمة بين الطبقات الأرستقراطية والمتوسطة والفقيرة، نشبت خلافات حول حق الاقتراع، الذي كان من الملابسات الأساسية المحيطة بالمبارزة التي دارت بين ويلينجتون ووينتشيلسي. كانت قوانين التكتلات لعامي ١٧٩٩ و١٨٠٠ نتيجة، كرد الفعل، لبدايات حركة اتحاد نقابات العمال، التي كانت بوحي من الحركة اليعقوبية في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر. كان الهدف من تلك القوانين حظر مثل تلك النقابات، وكان أثرها دفع المزيد من منظمات الطبقتين المتوسطة والعمالية راديكالية الطابع إلى العمل

سرًّا. وعندما أُلغيت قوانين التكتلات في عام ١٨٢٤، نظمت النقابات الشرعية الجديدة من فورها إضرابات كانت بمنزلة ناقوس الخطر للمحافظين في حكومة اللورد ليفربول ولأصدقائهم في مجال الأعمال التجارية. ومن ثم، استهل الربع الثاني من القرن التاسع عشر بتمرير قانون تكتلات جديد في عام ١٨٢٥.

وفي مطلع التسعينيات من القرن الثامن عشر، انضم الحرفيون والعمال إلى مجموعة صغيرة من الراديكاليين بغرض تكوين ما أسموه «جمعيات المراسلة» في مدن إنجلترا وبلداتها. وقد جاءت تلك الجمعيات على طراز «لجان مراسلات الثورة الأمريكية»، التي كانت تسجل قرارات المجموعات المختلفة وتوزعها على من يشاركونهم الرأي، فكانت تلعب دورًا رئيسيًّا في التعبير عن الحاجة إلى تحول سياسي. استهل الحرفيون والعمال نشاطهم بجمعية «مراسلات لندن» في عام ١٧٩٢، فوضعوا على رأس أولوياتهم إصلاح البرلمان وتوسيع دائرة حق الاقتراع؛ فكانوا من أوائل ضحايا قوانين التكتلات السابقة. وفي خضم القلاقل التي تمخَّضت عن قانون الإصلاح الكبير لعام ١٨٣٢، تمكَّن خلفاؤهم من جمع حشود ضخمة في حملة لصالح التغيير.

وفي عام ١٨٣٠، حشد اتحاد بيرمينجهام السياسي ١٥ ألفًا من الحضور في اجتماعه التأسيسي؛ وبحلول عام ١٨٣٢، ومع أسبوع أحداث الشغب التي دارت في الفترة ما بين ٩ و١٥ مايو الذي كانت إنجلترا فيه على شفا الثورة، كانت المنظمات المؤيدة للإصلاح قد تمكَّنت من جذب حشود ناهزت المائتي ألف. ساهمت مثل تلك الاجتماعات في زيادة الضغوط التي أفضت إلى أولى هذه الإصلاحات البرلمانية، واعتاد البرلمان على تلك الفكرة الجديدة أنه في وسعه أن يستجيب لقرارات الأمة، وليس توجيهها. ولم تكن هذه السابقة من الحكمة في شيء في رأي المحافظين. فقد كتب دزرائيلي لاحقًا عن حركة الإلغاء ككل يقول: «كان ينبغي على الأرستقراطية المثقفة التي نصَّبت نفسها على رأس حركة لم تبدأها في الأصل أن تتولى عملية التوجيه للأخطاء الشريفة التي وقع فيها مجتمع حسن النية وإن كان ضيق الأفق، لا التصديق عليها.» وقد كان المجتمع حسن النية الذي يرمي إليه هو «الطبقات المتوسطة».[35]

إلا أن قانون الإصلاح الكبير، الذي حظي بموافقة ملكية في يونيو عام ١٨٣٢، جاء مخيبًا للآمال لمن كانوا يأملون في منح الطبقات العمالية حق الاقتراع؛ فالواقع أنه بما أن شروط المِلكية الجديدة كانت تستثني أي شخص يملك أرضًا تقل قيمتها عن عشرة جنيهات أو يستأجرها، فإن القانون — من وجهة النظر هذه — لم يعكس أي إصلاح

على الإطلاق. وقد عرَّف قانون الإصلاح الكبير هوية الطبقة العاملة بأنها الطبقة التي لم يصل الإصلاح لأصحابها، وقد جاء التعريف كرد فعل في جزء منه. وفي السنوات التالية زادت مشاعر السخط، ونظَّم عمال إنجلترا ومؤيدوهم صفوفهم في صورة مجموعات مثل «النادي العالمي للحق في الاقتراع»، الذي أُنشئ «في إطار الاجتماع العام للجنة المركزية للاتحادات الراديكالية المتروبوليتانية، والذي عُقد في مكتب ترو صن، يوم الجمعة الموافق العاشر من يونيو عام ١٨٣٦، بغرض تأسيس نادٍ للرجل العامل».

كان الغرض من تأسيس النادي يوحي بأن الشعور بالفخر الحقيقي بالانتماء للطبقة العمالية ما زال في طور النشوء؛ ولكنه كان يعكس في الوقت نفسه أنه من الممكن أن تخاطب الرجل العامل وتناشده بهذه الطريقة، وعن طريق مناشدة المصالح المشتركة التي تجمع العمال:

> الأهداف: السمو بالصفات الأخلاقية، والفكرية، والسياسية للطبقات العمالية؛ وتوفير فرص أكبر لتطوير العلاقات الودية فيما بين هذه الطبقات وبعضها البعض؛ وعقد ميثاق أكثر متانة فيما بين الطبقات العمالية وبين رجال يتمتعون بالعلم والنزاهة السياسية والأخلاقية يرغبون في مناصرة قضية مشتركة تجمعهم بإخوانٍ لهم أقل ثراءً بغرض جعل السعادة في متناول الجميع؛ والتقليل من الحدة التي تظهرها الطبقات الأرستقراطية والمتوسطة في التعامل مع الفئة العمالية تمهيدًا لوضع حد نهائي لهذه الحدة؛ وإثبات قدرة الطبقات العمالية على إدارة شئونها الخاصة أمام كافة أعدائها ... وأخيرًا، ترسيخ مبدأ المساواة الكاملة في تشريع القوانين وتطبيقها، بوصفها الضمانة الوحيدة لتأمين إعطاء الثواب العادل للصناعة وللجدارة الحقيقية، ولتحقيق السلام والوفرة والأمن العالمي والسعادة.[36]

لم يدُم «النادي العالمي للحق في الاقتراع» طويلًا، ربما لأن أمين صندوقه كان الأيرلندي الراديكالي غريب الأطوار فيرجس أوكونر، الذي لم يكن ينتمي للطبقة العمالية بل كان بروتستانتيًّا من ملاك الأراضي في مقاطعة كورك، وكان قد خسر مقعده في البرلمان عام ١٨٣٥ لعدم الوفاء بشروط الملكية اللازمة لعضوية البرلمان. وفي وقت لاحق من ذلك العام، انضم أوكونر إلى «جمعية لندن للرجال العاملين»، التي كان قائدها، ويليام لوفيت، أحد العمال الستة الذين انضموا إلى أعضاء البرلمان الستة الذين أصدروا

ميثاق الشعب في عام ١٨٣٨. تمثل المبادئ الستة لميثاقهم، وهي العناصر التي صارت تعرف باسم «الميثاقية»، المبادئ الأساسية في رسم ملامح الصراعات السياسية حول الإصلاح القومي على مدار العقد التالي، ثم انهارت الحركة الميثاقية، التي كان يرأسها وقتئذٍ أوكونر الذي صار عقله أكثر اضطرابًا (حيث أُودع في عام ١٨٥٢ في مصحة للأمراض العقلية على إثر مشاجرة في مجلس العموم)، ذلك بعد اجتماع عام وضخم كان الأخير للحركة، ضم عشرات الآلاف من المؤيدين في كينيجتون عام ١٨٤٨. وعلى الرغم من تأجج روح الثورة في أرجاء أوروبا في ربيع ذلك العام وصيفه، ظلت إنجلترا هادئة.

ركزت الغالبية العظمى من الأعمال القديمة التي أرَّخت لهذه الفترة على العداء بين مناصري الطبقة العاملة ومؤيدي تحرير العبيد؛ وهو صراع لخَّصته كتابات ويليام كوبيت، الذي سوف أتناوله بعد قليل. إلا أنه لم يكن من الصعب أن نجد مؤيدين نشطاء لحركة التحرير من العبودية بين صفوف أعضاء تلك الجمعيات العمالية.[37] يقول طومسون إنه بحلول زمان الحركة الميثاقية، كان وعي الطبقة العاملة قد تشكَّل. فكتب يقول في نهاية كتابه العظيم «نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية»: «انتقالك من عام ١٨٣٢ إلى عام ١٨٣٣ معناه عبورك إلى عالم للطبقة العمالية فيه حضور يمكن أن تستشعره في كل مقاطعة في إنجلترا، بل وفي معظم مجالات الحياة.» ويستطرد قائلًا:

> يجوز أن يُنظر إلى الوعي الطبقي الجديد للفئة العمالية من زاويتين؛ فمن ناحية، كان ثمة وعي بوحدة المصالح التي تجمع بين العاملين في أكثر المهن تنوُّعًا ومن مختلف مستويات التحصيل، التي عبرت عنها الحركة النقابية العامة فيما بين عامي ١٨٣٠ و١٨٣٤ على نطاق غير مسبوق ... ومن ناحية أخرى، كان ثمة وعي بوحدة تلك المصالح الخاصة بالطبقة العاملة، أو «الطبقة المنتجة»، في مقابل مصالح غيرها من الطبقات ...[38]

وسواءٌ أنشأ العاملون طبقة مفردة أم لا، وأيًّا كان المغزى من وراء هذه الطبقة، الغالب أن هؤلاء العاملين كانوا يعانون من رُهاب الغرباء، ولم يكونوا ليتوانوا عن المجاهرة بعنصريتهم تجاه السود، مثلهم مثل أفراد الطبقات الإنجليزية المتوسطة والعليا. ولكن هذا لم يمنع وجود العديد ممن كانوا يعارضون الاسترقاق فيما بينهم. وفي رأيي، ترجع معارضتهم للاسترقاق إلى سبب غاية في البساطة؛ ألا وهو، أنه ليس ثمة ما يعبر عن فكرة أن العمل أمر مشين أكثر من استرقاق الزنوج في المزارع في العالم الجديد، وقد كان

العمل السمة الأساسية المميزة للطبقة العمالية. لقد ربط الاسترقاق بين اغتراب الرقيق عن أصولهم والخزي المُلحَق بهم وبين العمل الذي يقومون به في مزراع الرق ومصانعه في العالم الجديد.[39] فكان للاسترقاق معنى لا لبس فيه، وهو أن الأعمال اليدوية تعادل المعاناة والخزي؛ وبالتالي جاز استخدام الاسترقاق في الحديث عن معاناة من لم يقعوا فعليًّا تحت طائلته.

كانت جريدة «ويكلي بوليتيكال ريجستر»، التي ظل ويليام كوبيت يكتب بها على مدار العقود الثلاثة الأولى من القرن التاسع عشر، على قائمة القراءات الضرورية للردايكاليين من جميع الطبقات، وللحرفيين المتعلمين أبطال القصة التي يدور حولها كتاب طومسون «نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية»؛ كما كانت من ضمن القراءات الضروري روايتها على أسماع العديدين من الإخوان الأقل حظًّا في التعليم الذين كانوا يطالبون بقراءتها بصوت عالٍ في الجمعيات العمالية. كان كوبيت قد فرَّ في عام ١٨١٧ إلى أمريكا لمدة عامين (خشية سجنه بتهمة التحريض)، وكان قد أمضى في السجن وقتًا أقل من تلك المدة بقليل في وقت سابق في شبابه؛ وكان دائم المقارنة بين وضع فقراء الريف في إنجلترا، السيئ في نظره في أغلب الأحيان، ووضع الرقيق الزنوج في الأمريكتين. سأختار مثالًا من بين عشرات الأمثلة التي ضربها كوبيت؛ في قرية هامبشير في بوركلي في صباح يوم الإثنين الموافق السادس من نوفمبر عام ١٨٢٥، وقد منحته الأمطار «الوقت لأن يتأمل الصحف»، قادته قصة عن المشاكل التي يعاني منها تجار القطن في نيويورك إلى الملاحظة التالية: «إن الرقيق الذين يزرعون القطن ويجمعونه يتغذون على نحو جيد. إنهم لا يعانون. إن من يعاني هم أولئك الذين يغزلونه وينسجونه ويصبغونه ...»[40] و«هؤلاء» كانوا في إنجلترا.

كثيرًا ما جادل كوبيت بأنه نادرًا ما يلاحظ النخبة من مؤيدي إلغاء العبودية معاناة العاملين في الزراعة من البِيض في وطنهم في الوقت الذي يتشدقون فيه بالكلام عن معاناة الزنوج خارج البلاد؛ وكثيرًا ما كان يلجأ إلى استخدام لغة عنصرية في الحديث عن الرقيق السود. وعشية إلغاء تجارة الرقيق، «انفجر في مجلة «إدنبرة ريفيو» مندِّدًا بالليبراليين بسبب مناصرتهم لإلغاء تجارة الرقيق» عام ١٨٠٥، مذكرًا إياهم بوقائع «السجن والضرب والجلد والتعذيب والشنق وجرائم القتل المقننة زيفًا، التي يتعرض لها الرقيق البيض في أجزاء معينة من أوروبا»؛[41] وفي عام ١٨٠٦، قطع وعدًا بقوله: «ما داموا يثيرون هذه المسألة، بكل ما فيها من نفاق، لإغاثة ٥٠٠ ألف من السود،

فسأذكرهم في كل مرة بالمليون والمائتي ألف فقير في إنجلترا وويلز.»[42] وقد جاء رده على شن ويلبرفورس حملته من جديد، التي بدأت بالمنشور الذي ذكرته آنفًا والصادر عام ١٨٢٣، في صورة مخاطبة قائد عملية العتق مباشرة:

> **ويلبرفورس،**
> أجد اسمك أمام ناظري في منشورٍ مُراءٍ … وفي الوقت الحالي، سأكتفي بالإشارة إليه … لأسألك: أي لياقة، وأي منطق، وأي إخلاص في وسع المرء أن يجده في طرحك لهذا الشيء، في الوضع الراهن لهذا البلد؟[43]

ربما كان حديث كوبيت مرارًا وتكرارًا عن فكرة أن فقراء الإنجليز هم الرقيق الحقيقيون وهم أصحاب المعاناة الحقيقية، لغرض الوقيعة بين مصالح الرقيق ومصالح الطبقات العمالية الإنجليزية؛ إلا أن أثره كان لفت الانتباه إلى القمع الذي يجمع بين الفئتين. وفي نهاية المطاف، عندما انتُخِب كوبيت عضوًا في البرلمان بعد الإصلاحات في عام ١٨٣٢، شن حملته بصفته من مؤيدي إلغاء العبودية هو الآخر، وفاز بمقعد أولدهام أمام منافسه أحد أصحاب المزارع في الهند الغربية.

الديمقراطية والشرف

تتفق مسيرة كوبيت المهنية باعتباره صحفيًّا راديكاليًّا مع نقطة كنت قد أشرت إليها في موقع سابق، فيما يتعلق بالمبارزة، حول دور الصحف في تشكيل ردود أفعال الطبقة العاملة تجاه سلوكيات الطبقة الأرستقراطية. فقد لفتت الصحافة الأنظار إلى مشاعر الاحتقار تجاه أشخاص عاديين تُفهم ضمنيًّا من عملية إقصائهم لا من المبارزة فحسب، بل ومن غيرها من الامتيازات المقصورة على السادة النبلاء، وفي ذلك تعريضٌ لميثاق الشرف الخاص بالسادة النبلاء لهجوم تشنه الديمقراطية. ومن اللافت للنظر أن مواثيق الشرف لم تمنح المرأة سوى دور من الدرجة الثانية على أحسن تقدير؛ فقد حابت الأقوياء في حين لم تلتفت إلا التفاتًا طفيفًا إلى فضائل العاديين من الرجال والنساء. وفي عصر كان أكثر ديمقراطية انبثق مع نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية، ما كان من بُدٍّ من تساؤل الناس حول ما إذا كان في وسع الشرف أن يكون متسقًا مع ذلك الاكتشاف الحديث والعظيم؛ ألا وهو، المساواة الأساسية بين البشر كافة في نظر الأخلاقيات.

تقدم عدد من الفلاسفة مؤخرًا بطرح مفاده أنه من الأفضل دومًا في المناقشات التي تدور حول المساواة أن تسأل أولًا: «المساواة في ماذا؟» وتحظى هذه الرؤية باستحسان هائل باعتبارها اقتراحًا فلسفيًّا، إلا أنني أعتقد أنها ليست نقطة انطلاق سليمة تاريخيًّا. فعندما صارت المساواة، مع الحرية والإخاء، أحد الشعارات الثلاثة العظيمة للثورة الفرنسية، لم يكن هذا بسبب وضوح رؤية الناس حول ما يرجونه من وراء هذه المساواة. ما كانوا يعلمونه علم اليقين هو ما «يناهضونه»؛ ألا وهو، معاملة الناس معاملة سيئة لمجرد أنهم لم يُولَدوا نبلاء، والنظر إلى الشخص العادي نظرة كلها تعالٍ. فالمساواة بمفهومها المثالي في العصور الحديثة تبدأ باختصار بفكرة وجود أشياء محددة «ليست» بالمبدأ السليم الذي تقوم عليه معاملة الأشخاص على نحو يتنافى مع المساواة، ثم لا تلبث أن تنتقل تدريجيًّا إلى فكرة تحديد الأشياء التي تعبر «بالفعل» عن ذلك المبدأ السليم. ومن ثم، صار التمييز في حاجة إلى تبرير؛ التمييز بمعنى التفريق في طريقة التعامل مع الناس على أساس هويتهم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، في أعقاب الثورتين الفرنسية والأمريكية، بدأ الناس في الاعتراض على الفكرة التي تقضي بأن المكانة الاجتماعية عند الميلاد أساس سليم للتمييز؛ وعلى مدار القرن المنصرم، صار يُنظَر على نحو متزايد إلى كلٍّ من العرق والنوع على أنهما أساس غير مبرَّر للتمييز كذلك.

ومع ظهور مثل هذه الأفكار حول ما لا يصلح لأن يكون أساسًا مناسبًا للتمييز، ظهرت أفكار حول ما يصلح لأن يكون كذلك. ومن ضمن هذه الأفكار فكرة الجدارة، حيث ينبغي أن تستند فرص التوظيف على أساس الموهبة، لا على أساس المكانة أو العلاقات. بيد أن التوظيف، على أهميته الواضحة، لم يكن سوى أحد السياقات التي كانت تُطرح في إطارها قضية المساواة. فالمساواة تمس مجالات أخرى في حياتنا العامة، وفي الهيئات الحكومية، وفي المحاكم والأجهزة البيروقراطية الإدارية، وفي المناقشات العامة.

أما فيما يتعلق بما تتطلبه المساواة على نحو لا يقبل الجدل، فربما نحتاج إلى أن نتدبر فكرة بدأت هي الأخرى في قلب ثورات ديمقراطية، إلا أنه صار لها أهمية عالمية مع «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر في عام ١٩٤٨. ولهذه الفكرة أهمية كبيرة في تحديد كيف ينبغي أن نرى الشرف في عصرنا الحالي. إنه ما نطلق عليه اسم «الكرامة».

يبدأ الإعلان العالمي — في الجملة الأولى من ديباجته — بالتأكيد على أن «الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة» هو «أساس الحرية والعدل والسلام في العالم».[44] ربما تبدو فكرة الكرامة المتأصلة لكل فرد

قبل قيام الثورات الديمقراطية فكرة سخيفة لغالبية المفكرين. ففي نسخة من قاموس الدكتور جونسون، الذي طُبع في ذات وقت مبارزة ويلينجتون تقريبًا، تجد تعريف «الكرامة» بأنها «السمو في المرتبة؛ العظمة في المظهر؛ السمو في الهيئة ...»[45] يستحيل أن تكون أي سمة من هذه السمات متأصلة في أي شخص كان، مع الأخذ في الاعتبار أنها أشياء يحظى بها البعض لأن البعض الآخر لا يتمتع بها؛ فلا سبيل للحصول على «السمو في المرتبة» إلا إذا كان مَن حولك أدنى منك في المرتبة. وكما قال إدموند بيرك في عام ١٧٩٠، ردًّا على «زخارف خطابية» لسياسي فرنسي ثوري زعم أن «كل المهن مشرِّفة»:

> عندما نؤكد على كون شيء ما مشرِّفًا، فنحن نعني ضمنًا أن هذا الشيء يتمتع ببعض سمات التميز لصالحه. إن مهنة مثل مهنة حلاق النساء، أو صانع الشمع من شحوم الحيوانات يستحيل أن تربطها أي علاقة بمسألة الشرف، ناهيك عن عدد من المهن الحقيرة الأخرى.[46]

لستَ في حاجة إلى أن تعلم ما يفعله صانع الشمع من شحوم الحيوانات حتى تفهم الفكر العام وراء كلامه. إن المغزى من كلام بيرك هو نفسه ما أشار إليه توماس هوبز قبل سنوات عديدة بإيجاز عندما قال: «إن الرجال في تنافس مستمر لنيل الشرف والكرامة.»[47] فالكرامة، بالنسبة للمفكرين أمثال هوبز وبيرك، شيء هرمي الطابع على نحو جوهري، مثلها في ذلك مثل الشرف.

ولذلك، فإن الصورة التي عليها الكرامة اليوم، في هذه العصور الأكثر ديمقراطية من سابقتها، مختلفة عما كانت عليه في الماضي، فهذه الصلة الوطيدة بين الشرف والكرامة، التي تتضح في جمع هوبز بينهما، تشير إلى نقطة يمكن التوقف عندها للتفكير حول ما حلَّ بالكرامة، وبخاصة الصلة التي تربط بين الكرامة والاحترام.

تكمن إحدى سبل فهم ما طرأ على كلمة «الكرامة» في أنها صارت تشير إلى حق يُحترم يتمتع به المرء بفضل إنسانيته، وسأسرد بعض الحقائق البشرية التي نوليها أهمية في إقرارٍ منا بالكرامة الإنسانية: الإنسان لديه القدرة على خلق حياة لها قيمة؛ نحن نستطيع أن نعاني ونحب ونبتكر؛ نحن نحتاج إلى الغذاء والمأوى وإقرار الآخرين بنا. وهذه الحقائق، التي يمكن أن نطلق عليها «أسس» الكرامة، من شأنها أن تكفل التعامل مع الناس بطريقة تحترم مثل هذه الاحتياجات والقدرات الإنسانية الأساسية.[48]

يعيد هذا إلى الأذهان تمييز ستيفان داروال بين الاحترام الإقراري والاحترام التقديري. كنا نناقش في أغلب الوقت أشكال الاحترام التي تنبثق من التقييم الإيجابي، أو ما أطلقنا عليه اسم «التقدير». وقد صارت الكرامة، بمفهومها الحديث، حقًّا في الاحترام الإقراري، الذي نولي بمقتضاه بكل بساطة أهمية لهذه الحقائق الأساسية بشأن البشر.

يذهب البعض إلى أنه لا يجوز إطلاق كلمة «الشرف» إلا على الأشكال الهرمية للحق في الاحترام. ثمة سبب وراء هذا الاعتقاد، بعيدًا عن إصرار مدافع مخلص مثل إدموند بيرك عن الهرمية الاجتماعية؛ ألا وهو، أن العديد من أشكال الشرف الأكثر لفتًا للنظر بداية من «الإلياذة» وانتهاءً بالميثاق الأخلاقي البشتوني، أو «بشتون والي»، هي هرمية في جوهرها؛ فالمسألة ليست مسألة اشتراطات مصطلحية فحسب؛ فأنا أعتقد أن في التدبر في المواثيق التي تمنح حق الاحترام من حيث كونها هرمية أو غير هرمية نفعًا كبيرًا. وهذا الكتاب الحجة التي تؤيد هذه الرؤية.

وبالتالي فإن ما يجعل ثقافتنا الحالية ديمقراطية الطابع هو أننا في زمننا الحاضر نفترض مسبقًا أن البشر كافة أيًّا كانوا يتمتعون بالحق في الاحترام، دون اقتصار هذا الحق على أصحاب المكانة الرفيعة. ولكن أن نمنح الجميع احترامًا إقراريًّا لا يتعارض على الإطلاق مع منحنا احترامًا تقديريًّا أكبر للبعض دون غيرهم؛ لأنها كلها أشكال مختلفة للاحترام. من الآن فصاعدًا، لن أستخدم كلمة «كرامة» إلا لوصف نوع واحد من أنواع الشرف، وهو الحق في الاحترام الإقراري. ونستطيع أن نقول إن اختصاص البعض بالاحترام لا يتعارض والإقرار بكرامة الجميع دون تمييز. فتلك الكرامة لا تتطلب أشكال التقييم النسبية التي نجدها في أشكال الشرف الأخرى الأكثر تنافسية. إنها ليست بالشيء الذي «تجنيه»، والاستجابة الملائمة لكرامتك ليست فخرًا بقدر ما هي احترام للذات. فعلى كلٍّ، إذا كانت إنسانيتك تخوِّل لك حق الاحترام، فمن الأولى أن تخوِّل لك حق نيل الاحترام حتى من نفسك!

ثمة اختلافات مهمة بين الكرامة — بمفهومها هذا — وأشكال الشرف الأخرى، إلا أن شيئًا في غاية الأهمية يجمعها؛ إذا عجزت عن التصرف بطريقة تتفق مع كرامتك، فإن الناس ومعهم كل الحق سيكفون عن احترامك. فأنت لست في حاجة إلى أن تكسب كرامتك الإنسانية، فلست مضطرًّا إلى الإقدام على عمل استثنائي لتحصل عليها. ولكنك إذا فشلت في أن تفي بالتوقعات والمتطلبات الخاصة بإنسانيتك، فإنك قد تفقدها. ومن هذا المنطلق، تعد الكرامة مثلها مثل الشرف الملكي للأمير هال، الذي لم يبذل الأمير أي

جهد للحصول عليه ما عدا التباهي، إلا أنه كان معرَّضًا لفقدانه إذا عجز عن الالتزام بالمعايير التي تخوله إياه. وكما هو الحال مع الشرف، إذا فقدت كرامتك، فإن ما ينبغي أن تشعر به هو الخزي.

كون هذا النوع من الشرف النسبي بعيدًا تمام البعد عن الكرامة من حيث المفهوم لا يعني بالضرورة أنه يمثل تهديدًا للكرامة. أما إذا كنت قلقًا بشأن ما إذا كانت ثقافة التقدير من شأنها ألا تترك مساحة للاحترام لمن لم يحققوا أي إنجاز استثنائي، فإن مفهوم «الكرامة» يمنحك جوابًا حديثًا. إن ما يترتب على الالتزام بالكرامة الإنسانية، في رأيي، هو أننا ينبغي أن نتجنب خلق عوالم للشرف ومواثيق للشرف تمنح مكانة عالية للناجحين بطريقة توحي بعدم احترام بقية الناس.

وفي مجتمع أنكر على العاملين حقهم في الاحترام، كانت المطالبة بالكرامة لهم اقتراحًا راديكاليًّا. ومع تطور الحجج التي تنادي بالمساواة في الكرامة للطبقات العمالية، بدأت المرأة هي الأخرى في إيجاد الحجة التي تضمن لها احترامًا أكبر في الحياة العامة والتنظيم له. وفي كل حركة من هذه الحركات، سواءٌ الخاصة بالمساواة السياسية للعاملين أو المساواة السياسية للنساء كافة، لم يكن الهدف هو الشرف النسبي الذي يقوم على أساس الإنجازات الخاصة، بل كان الهدف الكرامة التي تقوم على أساس أنه يحق للمرأة وللعامل أن يشاركا السادة النبلاء فيها. وحتى يتسنى لهما ذلك، شارك كل من العمال والمرأة في حملات عامة، منظمة وجلية للغاية.

كرامة العامل

عند الإشارة إلى مدى قدرة مؤيدي تحرير العبيد، لا بد أن نتذكر ما قاموا به من حشد واستنفار استثنائي. كانت إلغاء العبودية إلى حد بعيد من موضوعات الالتماسات الأكثر طرحًا على الإطلاق أمام الحكومة في نصف قرن من الزمان، بداية من أولى زخات الهجوم على تجارة الرقيق وانتهاءً بصدور مشروع قانون إلغاء تجارة الرقيق. ويقول سيمور دريشر في هذا الصدد إنه في عام ١٨٢٩، كانت نسبة مقدمي الالتماسات من بين الإنجليز المناهضين لتحرير الكاثوليكيين خمسة ملتمسين مقابل واحد؛ في حين أنه في عام ١٨٣٣، وصلت نسبة الموقعين لصالح الإلغاء الفوري لتجارة الرقيق خمسة وسبعين توقيعًا مقابل توقيع واحد.[49] وربما كانت أكثر الأرقام إثارة للعجب عند تأملها هو ما أشار إليه دريشر من أن نسبة الرجال البريطانيين الذين تجاوز عمرهم خمسة عشر

عامًا، والذين وقعوا على الالتماسات المناهضة للاسترقاق عام ١٨٣٣ تتعدى على الأرجح العشرين بالمائة. وإذا أردت أن تحصد النسبة نفسها من توقيعات تلك الفئة من الذكور في الولايات المتحدة في عام ٢٠١٠، فإن هذا يعني أن عليك أن تنجح في إقناع ما يزيد على ثلاثة وعشرين مليون شخص، مع الامتناع عن استخدام خدمات الإنترنت!

كانت الجولات المستمرة من المحاضرات والاجتماعات التي ينظمها مؤيدو إلغاء العبودية في المدن والقرى جزءًا أساسيًّا من الإثارة التي كانت تميز الحملات المناهضة للاسترقاق. وقد وصف المؤرخ البريطاني جيمس والفين الاجتماعات التي لا تُعد ولا تُحصى التي عُقدت بالجزر البريطانية، وكيف أنها كانت تكتظ بالحضور مع وصول الحملة المؤيِّدة لمشروع قانون إلغاء تجارة الرقيق إلى أَوْجها.

> في مايو من عام ١٨٣٠، نجح الاجتماع العام لجمعية مناهضة الاسترقاق في اجتذاب ٢٠٠٠ شخص مع عدم قدرة ١٥٠٠ شخص آخرين على الدخول. تكررت الصورة نفسها مع كل اجتماع تعقده جمعيات مناهضة الاسترقاق في مناطق بعيدة بُعد كورك. ويقال إن قاعة «كالرد كلوث» المحلية في ليدز قد ملأها ٦٠٠٠ شخص. ومع عقد اجتماع مشابه في مطلع عام ١٨٣١ الجديد في إدنبرة، كتبت صحيفة «ذا سكوتسمان» تقول: إنه «أحد أكبر الاجتماعات التي عُقدت في هذه المدينة الفكرية على الإطلاق وأكثرها جدارة بالاحترام».

كما كانت القاعات تعجُّ بالحضور في المدن الصغيرة ذات الأسماء الإنجليزية الرنانة من أمثال وبيرن، ونيوبورت باجنل، وبولدوك، وهتشين.[50] وقد ذكرت «لجنة الوكالة»، وهي اللجنة المسئولة عن إدارة الحملة، في تقريرها لعام ١٨٣١ أنها عينت خمسة محاضرين «لتمهيد السبيل أمام تعبيرٍ أشمل عن الشعور العام، عندما يحين الوقت المناسب لذلك، عن طريق نشر واسع النطاق لمعرفة دقيقة حول طبيعة الاسترقاق الاستعماري وآثاره».[51] لم تكن هذه المعرفة التي اضطلعوا بنشرها دقيقة فحسب، بل كانت مكثفة كذلك؛ حيث كانت الاجتماعات تمتد لقرابة الست أو السبع ساعات، وعلى الرغم من أن الشخصيات المحلية البارزة كانت تعبر عن رأيها في هذه الاجتماعات، فإن الناطق بلسان الوكالة كان يستغرق في حديثه ثلاثة أضعاف الوقت الذي يستغرقه أحد كبار الشخصيات.

ويعود الفضل إلى هذه الحملات في إشعال حماسة البريطانيين ليتمكنوا من حشد مليون ونصف المليون من التوقيعات في الدورة البرلمانية الأخيرة التي سبقت إلغاء

العبودية في عام ١٨٣٣، ولا يمكن الحصول على مثل هذه الأعداد دون مناشدة كافة طبقات الشعب، فدائمًا ما كانت تتوافر حجة ما محورها الشرف كفيلة بأن تدفع بالإنجليزي والإنجليزية، من أي طبقة اجتماعية كانت، إلى طاولة الالتماس للتوقيع. كان الجميع على أتم الاستعداد لأن يدلوا بشهادتهم أمام الجيران وأمام القادة البرلمانيين بأن الإنجليز الأحرار قد اجتمعوا على قلب رجل واحد في مقتهم للاسترقاق، وبذلك يستطيعون المطالبة بنصيبهم في شرف أمتهم. فقد استطاع العمال، بمشاركتهم في هذه الشعائر الجماهيرية العظيمة التي شهدتها ثلاثينيات القرن التاسع عشر، أن يطالبوا بحقهم في الاحترام «بصفتهم» عمالًا، وهي الطريقة نفسها التي اتبعها صناع ميدلاندز والمنطقة الشمالية للمطالبة بحق مدنهم (وطبقتهم) في الاحترام من خلال المشاركة في الحركة المناهضة لتجارة الرقيق في جيل سابق. كانت الطبقة العاملة الجديدة لها مصالح اقتصادية بكل تأكيد، وبوسعنا أن نتناقش حول ما إذا كانت هذه المصالح تتماشى مع مصالح الرقيق أم لا؛ إلا أن الطبقة العاملة كانت تحتاج إلى أن ترسم لنفسها صورة تتيح لها فرصة التمتع باحترام الذات، كما هو حالنا جميعًا.

إذن، أخذ الشرف ثلاث صور على الأقل أثناء عملية التحرير من العبودية البريطانية: الأولى؛ كانت عندما لعب الشرف القومي دورًا أساسيًّا في المناقشات التي دارت حول إلغاء العبودية. أما الثانية، فكانت عندما دفع شرف المدن الصناعية الجديدة، في منطقة ميدلاندز والمنطقة الشمالية من إنجلترا، سكان هذه المناطق، سواءٌ من الطبقات العالية أو المتوسطة، إلى التنافس فيما بينهم في سباق رفع الالتماسات الأسرع أو الأكبر حجمًا إلى البرلمان. وأعتقد أن أغلب من سبروا أغوار هذه القضايا سوف يقبلون هذه المزاعم، ولكنني أود أن أضيف إلى هذه التفسيرات المتفق عليها بوجه عام فكرة تقضي بأن مشاركة العمال البريطانيين كانت مرتبطة باستثمار جديد رمزي الطابع في كرامتهم هم أنفسهم.

وأتفق مع تفسير هيجل بأنه ربما يستطيع الوعي الإنساني أن يُوجَّه من تلقاء نفسه، إلا أن الأمر يتطلب كذلك حوارًا مع وعي الآخرين. فعند التطرق في الحديث إلى الشرف، أحيانًا ما تجد أن احترام الذات بالنسبة للباحثين عن الشرف يتمتع بنفس درجة أهمية احترام الآخرين. إن الاهتمام بكرامة العامل فيما بين الطبقات العمالية يرتبط بالطريقة التي ينظرون بها لأنفسهم بنفس درجة ارتباطه بالطريقة التي ينظر إليهم بها الآخرون، فالاسترقاق بالنسبة للعديد منهم مثير للامتعاض، ولا يرجع السبب وراء

امتعاضهم إلى أنهم بصفتهم بريطانيين يهتمون بشرف أمتهم، وليس بدافع الضمير المسيحي فحسب، ولا لكونهم في منافسة مع الرقيق (فهم ليسوا كذلك)؛ كان مصدر امتعاضهم أنهم — مثلهم مثل الرقيق — يعملون وينتجون بعرق الجبين.

مر عقدان من الزمان على إلغاء الاسترقاق البريطاني، وترتب على الإجماع العام في المملكة المتحدة حول ظلم الاسترقاق عواقب هائلة من الناحية العملية؛ ففي بريطانيا العظمى في مستهل الحرب الأهلية الأمريكية، ظهرت مشاعر تعاطف هائلة بين أفراد الطبقة الأرستقراطية المحافظة تجاه أصحاب المزارع في الولايات الجنوبية وبين الذين تماهوا معهم، وقد وصفت صحيفة «مورنينج ستار» اللندنية الموقف بحق في ١٢ مايو عام ١٨٦٢ عندما قالت: إن «أرستقراطية الدم تعترف برابطة أشبه برابطة النسب تصلها بأرستقراطية اللون».[52] إلا أن البريطانيين لم يتدخلوا لمساندة الولايات الجنوبية الإحدى عشرة التي انفصلت عن أمريكا. ولو حدث هذا، كما كان يراود حكومة اللورد بالمرستون بالفعل، لكانت نتيجة الحرب الأهلية بعيدة كل البعد عما آلت إليه الأمور. إلا أنه بمجرد صدور «إعلان تحرير الرقيق» عام ١٨٦٣ وسماحه لمؤيدي الولايات الشمالية باعتبار الحرب مجرد صراع ضد الاسترقاق، جاء رأي الطبقات العمالية والمتوسطة ليشكل عائقًا أمام أفكار الطبقة العليا المطالبة بالتدخل.[53] لم تعد الطبقة الأرستقراطية صاحبة الأطيان هي الطبقة الحاكمة، ومع اتساع رقعة الإمبراطورية البريطانية خلال القرن التاسع عشر، صار إلغاء أشكال استرقاق المواطنين الأصليين في كل من أفريقيا وآسيا أحد الأهداف السياسية الإمبراطورية.

وفي ١٧ أغسطس عام ١٨٤٦، انضم فريدريك دوجلاس ووليام لويد جاريسون (وهما من كبار مؤيدي إلغاء العبودية الأمريكيين في زمانهم)، إلى ويليام لوفيت وهنري فينسنت، والأول هو مؤسس جمعية عمال لندن المناصرين للحركة العمالية للإصلاحات الديمقراطية والانتخابية، أما الثاني فخطيبها الرائد، وتقابلوا في مبنى «كراون آند آنكور» في شارع ستراند في لندن، للإعلان عن تحالف جديد لمناهضة الاسترقاق. كان التحالف محاولة لخلق قاعدة بريطانية لجناح إلغاء العبودية الأمريكي «الجاريسوني» الأكثر راديكالية، ولكنها محاولة باءت بالفشل قبل أقل من عام.[54] إلا أنه في مساء ذاك اليوم من شهر أغسطس، وبعد إلقاء جاريسون ودوجلاس خطبهما النارية التي اشتهرا بها على أسماع جمهور مُنصت في ذهول، كان يمكنك لوهلة أن تتخيل تحالفًا دوليًّا يجمع ما بين العمال البريطانيين من ناحية وثلاثة ملايين من الرقيق الأمريكيين من ناحية

أخرى، في كفاح مشترك لإعلاء كرامة العامل. وفي الغرفة نفسها التي تجرع فيها بوزويل وجونسون كئوسهما، أنصت جمهور من الممتنعين عن المسكرات في جدٍّ إلى فينسنت، الذي أطلق عليه السير هنري مولزورث لقب «ديموسثينيز الحركة الجديدة»، وهو يختتم الاجتماع الذي استمر لست ساعات بخطاب حول القضية المشتركة التي تجمع بين الرقيق والطبقة العاملة البريطانية. وقد وصف أحد كتاب سيرة دوجلاس بنبرة تفيض بالأسى فشل التحالف المناهض للاسترقاق في إطلاق حركة دولية للعمال بأنه «إحدى أكبر الفرص الضائعة في حياة دوجلاس».[55]

الفصل الرابع

حروب على المرأة

أي شرف يكمن في فتح النار على امرأة عزلاء؟

أسما جهانجير[1]

إغواء ثم هجر

في الفيلم الكوميدي «سيدوتا إي أباندوناتا» (١٩٦٤) للمخرج بيترو جيرمي، الذي تقع أحداثه في مدينة صغيرة في صقلية، يتم «إغواء ثم هجر» فتاة في الخامسة عشرة من عمرها تدعى أجنيس أسكالوني على يد بيبينو كاليفانو، خطيب أختها.[2] وعندما يكتشف الأب، دون فينشينزو، الأمر، يهرع إلى كاليفورنيا حيث بيت العائلة، وغاية أمله أن يقنع العائلة بضرورة إدخال بعض التعديلات الصغيرة على خططهم؛ فبدلًا من أن تتزوج الأخت الكبرى، يتزوج بيبينو من الأخت الصغرى. وأخيرًا، يقطع السينيور كاليفانو، والد الشاب، على نفسه عهدًا، متفهمًا كيف أنه على دون فينشينزو أن يذود عن شرف عائلته، إلا أن بيبينو يرفض العرض ويهرب (بمباركة من والديه) ليختبئ عند أحد أبناء عمومته.

يعقب هذا هرج ومرج، يُرسَل في أثنائه أخو أجنيس للبحث عن بيبينو وقتله، ولكنه يُمنى بالفشل، ويُلقَى القبض عليه. يوجه إليه القاضي تهمة الشروع في القتل، ولبيبينو تهمة هتك عرض قاصر. ويبقى السبيل الوحيد لتفادي السجن هو أن يتزوج بيبينو من أجنيس. ويقدم العرف السائد حلًّا بسيطًا؛ ألا وهو، ينظم بيبينو وبعض من أصدقائه عملية اختطاف لأجنيس على مرأى ومسمع من الجميع. وهكذا، فإن إغواءه سرًّا لأجنيس، وهو الأمر الذي لا يمكن الإعلان عنه للقاصي والداني، يمكن أن يستعاض عنه بهذه

الحجة العلنية للزواج. ويفترض الجميع أن المجتمع سيقبل بزواج الشاب والشابة، عقب عملية الاختطاف، حفاظًا على شرف أجنيس وعائلتها.

في أثناء أحداث الفيلم، نرى بولينزا — قائد الشرطة القادم من البر الرئيسي الإيطالي — يعبر من وقت لآخر، عن غيظه الشديد من فرط حركة عائلة أسكالوني وعائلة كاليفانو ذهابًا وإيابًا، ويتحسَّر على العالم المجنون للشرف الصقلي. (في مشهد من المشاهد في قسم الشرطة، ينظر بولينزا إلى خريطة لإيطاليا، ويضع يده على جزيرة صقلية حاجبًا إياها، متمتمًا: «هذا أفضل! هذا أفضل كثيرًا!» متخيلًا تحسن حال وطنه لو اختفت هذه الزائدة المزعجة.) وعندما تبلغ خطة الاختطاف أسماع بولينزا، يدرك ما ينبغي فعله، فيشد الرحال مع ضابط الشرطة الشاب الذي يعاونه في الحفاظ على القانون، تاركين البلدة وراءهم، تجنبًا لهذه الفوضى العارمة.

وفي ظهيرة يوم قائظ، يستلقي الرجلان تحت ظل شجرة زيتون تحميهما من شمس صقلية الحارقة، ويحاول بولينزا أن يشرح لمعاونه الشاب، بيسيجاتو، حقيقة ما يحدث (ويلعب دور بيسيجاتو ممثل على درجة من شقر الملامح ملفتة للنظر، للتأكيد على حقيقة أنه ليس بصقلي الأصل هو الآخر).

بولينزا: سيخطف الفتاة اليوم. ماذا ستفعل؟

بيسيجاتو: سألقي القبض عليه فورًا.

بولينزا: رائع! ثم يتزوجها هو في اليوم التالي، وينجو بفعلته دون عقاب، في حين تظهر أنت بمظهر الأحمق. حاول أن تفهم! إن الزواج يبطل كل ما سبقه: الخطف، والاغتصاب، وهتك عرض قاصر. كل هذا مذكور في المادة ٥٤٤ من القانون. إن الزواج يعيد السجل ناصع البياض. إنه أفضل من العفو. أما كنت تعلم هذا؟ الأطفال هنا يتعلمون هذا منذ نعومة أظفارهم.

بيسيجاتو: فليتزوجها إذن!

بولينزا: ولكنه لا يريد الزواج منها.

بيسيجاتو: إذن، لماذا يخطفها؟

بولينزا: حتى يضطر إلى الزواج منها. الجميع متورط في هذا المخطط.

بيسيجاتو: ولكنه ليس متورطًا؟

بولينزا: بلى، إنه متورط هو الآخر.

بيسيجاتو: مع كامل احترامي، يا سيدي، ولكني عاجز عن الفهم.

بولينزا: لن تفهم يا بيسيجاتو. إنها مسألة شرف. إنها دومًا مسألة شرف.

إن «سيدوتا إي أباندوناتا» فيلم هزلي تدور أحداثه حول مسألة غاية في الجدية. فهوس دون فينشينزو بأن يظل اسم عائلة أسكالوني لا تشوبه شائبة يفترض ضِمنًا أحد أكثر الأفكار شيوعًا حول مسألة الشرف في جميع أنحاء العالم؛ فهناك العديد والعديد من المجتمعات التي تعتبر ممارسة أي شابة الجنس قبل الزواج أمرًا يلطخ شرفها، بل وشرف عائلتها بأكملها.

ليست المسألة مسألة عواطف فحسب، أو مسألة فخر وعار بالنسبة لعائلة أسكالوني. إذا فشل دون فينشينزو في حل المشكلة بطريقة تعيد لعائلته شرفها، فإن سائر بناته وأبنائه لن يتمكنوا من الحصول على زيجة محترمة؛ وسيكون هو نفسه محط سخرية الآخرين؛ أما زوجته فستكون مثار شفقة وأسف، ولن يستطيع أن يرفع رأسه عاليًا وسط مجتمعه. سيفقد احترام نظرائه. ففي عالمه، ثمة سبيل وحيد للخروج من هذه الورطة: على الغاوي أن يتزوج من الابنة الصغرى (وعلى دون فينشينزو أن يبحث عن زوج آخر لابنته الكبرى). وعندما يحاول بيبنو الفرار من مصيره المحتوم، فإن ميثاق الشرف نفسه يقضي بضرورة أن يقتله أحد أفراد عائلة أسكالوني.

ربما تثير درجة العنف الأبوي في عائلة أسكالوني دهشة البعض من المشاهدين المعاصرين. فدون فينشينزو يضرب بناته وابنه، ويتنمَّر على زوجته، التي بدورها لا تمنعه في أغلب الأحوال من ضرب أولاده، والغالب كذلك أن الجميع يعتبر استعراض الأب سلطته عن طريق تقريعه الغاضب وقبضته الباطشة أمرًا من المسلَّمات. إن صفة الذكورة في هذا العالم أساسها القدرة على العنف، حتى أخو أجنيس، المخنث إلى حد ما، مُطَالبٌ بأن يلاحق بيبنو ومعه بندقيته بصرف النظر عن ممانعته.

وإمعانًا في التأكيد على ما هو بديهي، تجد أن ميثاق الشرف الذي يتبعه دون فينشينزو في حياته يطالب الرجل بأمور تختلف عن المرأة. وتتضح ازدواجية المعايير في هذه المنظومة بجلاءٍ في مشهد تتوسطه مائدة العشاء في بيت عائلة كاليفانو، حيث يتوسَّل بيبنو إلى والديه ألا يجبراه على الزواج من الشابة التي تحمل ابنه بين أحشائها.

بيبنو: أجبني على سؤالي: بكل صراحة، هل كنت ستتزوج أمي لو كانت قد فعلت ما فعلته أجنيس؟

الأب: وما علاقة هذا بالأمر؟

الأم: لقد حاولتَ معي.

الأب: وماذا في ذلك؟ من حق الرجل أن يحاول ومن واجب المرأة أن ترفض.

بيينو: بالضبط. إن أجنيس لم ترفض، أليس كذلك؟ ... لن أتزوج من عاهرة كهذه.

الأب: لقد قطعت على نفسي عهدًا أمام دون فينشينزو!

الأم: لم تجب على سؤاله. لو كنت قد سلمتُ لك نفسي، هل كنت ستتزوجني؟

الأب: بالطبع لا!

يفترض هذا الميثاق أن أي رجل يتمتع بحرية السعي دومًا لممارسة الجنس مع النساء اللاتي لا تربطه بهن رابطة الزواج، وأنه «من واجب المرأة أن ترفض»؛ ولهذا السبب، إذا أفلح الرجل، يصير الخزي من نصيب المرأة، فهي من خرقت القواعد. يشتهي بيينو أجنيس الجميلة، ويرغب باستماتة أن يمارس الجنس معها، ولكنها إذا وافقت على ممارسة الجنس معه دون زواج، فهي «عاهرة»، وبالتالي، لا يستطيع الزواج منها، حتى وإن كانت لم تمارس الجنس إلا معه دون غيره، وحتى وإن كانت تحمل طفله.

في تلك الأيام، كانت المادة ٥٤٤ من قانون الجنايات الإيطالي، الذي أشار إليه قائد الشرطة، يعترف بنوع من الزواج، أو «الزواج الإصلاحي»، وهو الزواج الذي «يصلح» مفسدة نتيجة للاغتصاب، حتى وإن كان الزواج من قاصر. هذه فكرة قديمة، يمكنك أن تجدها في سفر «التثنية» [٢٢: ٢٨-٢٩]:

> إِذَا وَجَدَ رَجُلٌ فَتَاةً عَذْرَاءَ غَيْرَ مَخْطُوبَةٍ، فَأَمْسَكَهَا وَاضْطَجَعَ مَعَهَا، فَوُجِدَا، يُعْطِي الرَّجُلُ الَّذِي اضْطَجَعَ مَعَهَا لأَبِي الْفَتَاةِ خَمْسِينَ مِنَ الْفِضَّةِ، وَتَكُونُ هِيَ لَهُ زَوْجَة مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ قَدْ أَذَلَّهَا. لاَ يَقْدِرُ أَنْ يُطَلِّقَهَا كُلَّ أَيَّامِهِ.

لم يكن «الزواج الإصلاحي» مجرد أداة من أدوات الحبكة الروائية في الأفلام. ففي اليوم التالي لعيد الميلاد المجيد من عام ١٩٦٥ (كان قد مر أكثر من عام بقليل على ظهور فيلم «سيدوتا إي أباندوناتا») تعرضت شابة اسمها فرانكا فيولا، في السابعة عشرة من عمرها، للخطف والاغتصاب على يد محتال حقير يدعى فيليبو ميلوديا في بلدة صغيرة

في صقلية اسمها ألكامو، كان قد عاونه في اعتدائه عليها بضعة من أصحابه. وكانت قد رفضت مرارًا في الماضي محاولاته استمالتها، إلا أن ميلوديا كان قد تعلَّم، كما توقع السينيور بولينزا «منذ نعومة أظفاره»، أنه بمجرد ممارستهما للجنس، ستدرك أنه لا سبيل لإنقاذ شرف عائلتها إلا عن طريق زواجها منه، وبمجرد زواجهما، ستحميه المادة ٥٤٤ من أي عواقب قانونية لجريمة الاغتصاب.

لكن يبدو أن فيليبو ميلوديا كان قد استخفَّ بفرانكا فيولا؛ فقد أخبرت أهلها أنها لن تتزوجه، وبمساعدة والدها، أصرت على أن توجه له تهمة باغتصابها. وتحملت أسرتها حرمانهم من مخالطة الناس وفقدان الاحترام الذي يكون دومًا ثمن الخروج عن مواثيق الشرف، ولأنهم تحدَّوا الميثاق، تعرض والدها لتهديدات بالقتل، كما أُشعلت النيران في حظيرتهم ومزرعة الكروم الخاصة بهم، إلا أن الدعوة القضائية استمرت، وأُلقي القبض بالفعل على ميلوديا وسبعة من المتواطئين معه. مرت ثلاث سنوات، تزوجت بعدها الآنسة فيولا من جوسيبي رويسي، حبيبها منذ الصغر، والرجل الذي كانت مخطوبة له منذ كانت في الرابعة عشرة من عمرها، وفي حفل الزفاف، كان يحمل بندقية لحمايتهما.[3]

لا شك أن هذه الواقعة كانت لها أصداء أكبر؛ فقد غطَّى الإعلام الوطني الاحتفال. كما أرسل لهما رئيس إيطاليا هدية بمناسبة زواجهما، وألقى البابا بولس السادس موعظة.[4] عاش جوسيبي رويسي وفرانكا فيولا بعيدًا عن ألكامو في السنوات الأولى من زواجهما، إلا أنهما عادا مرة ثانية في أوائل السبعينيات من القرن العشرين للعيش هناك. حاولت فرانكا في السنوات التالية أن تبقى بعيدًا عن الأضواء، وأن تحيا حياة طبيعية في ألكامو؛ بيد أنه في عام ٢٠٠٦ قالت لصحفي إن نصيحتها لمن يجد نفسه بصدد قرار مهم أن «اتبع قلبك دومًا».[5]

تعرضت فرانكا فيولا للاغتصاب في سن السابعة عشرة، وعندما بلغ عمرها ضعف هذه السنين تقريبًا، أُلغيت المادة ٥٤٤ أخيرًا في عام ١٩٨١.

عائلات قتلة

في بقاع أخرى من العالم (وأزمنة أخرى كذلك)، كانت عقوبة الخزي الذي يجلبه فقدان أنثى لعذريتها قبل الزواج أشد من هذا بكثير. في الفيلم، تقبل أجنيس بالمصير المحتوم الذي نجت منه فرانكا فيولا؛ وتُجبر على الزواج من رجل عاملها بازدراء، إلا أنه ثمة أماكن عديدة أخرى وأزمنة مختلفة لا يقتصر فيها استعادة شرف العائلة على قتل

الرجل الذي أغوى الفتاة فحسب، بل والفتاة نفسها أيضًا. ففي صقلية، كما هو الحال في مجتمعات أخرى، مسيحية ومسلمة، في منطقة حوض البحر المتوسط، وكذلك في بقاع أخرى من الأرض، كان هذا هو الميثاق المتَّبَع. ففي بعض المجتمعات، تفقد الفتاة شرفها وتتعرض لهذه العقوبة الفتاكة حتى لو كانت ضحية اغتصاب مثل فرانكا فيولا.

يشتمل هذا الميثاق الذي يحكم جرائم الشرف المزعومة هذه على عناصر يستطيع أغلب الناس حول العالم التعرُّف عليها. وحتى في الغرب المتقدم، في الولايات المتحدة وفي أوروبا، يتطلب جهدًا مضنيًا إقناعُ الرجال والنساء بأنه ينبغي ألا يعامل الاغتصاب على أنه مصدر عار للضحية. وليست المسألة مسألة قناعة في نفس المرأة المغتصبة بأنها «من جلبت على نفسها» هذا الخزي، وإنما يرتبط الخزي الذي تشعر به بإحساسها بقلة حيلتها لكونها ضحية. ليس الشعور المسيطر عليها هو الشعور بالذنب لاعتقادها أنها ارتكبت خطأً ما، وإنما هو التذكير بالمذلة التي تعرضت لها، وهذه المذلة — وقد أشار سفر «التثنية» إلى أن المغتصب يذل ضحيته — تجعلها عرضةً لأن تفقد احترام من يعلمون باغتصابها، بصرف النظر عن افتقار مثل هذا الموقف للعقلانية؛ فالواقع أن المذلة من شأنها أن تفقدها احترامها لنفسها (مرة أخرى، دون أدنى سبب وجيه).

وافتراض أن عجزك عن مقاومة عبء بدني أكرهك عليه شخص آخر يعكس أنك أدنى منه بطريقة أو بأخرى (ولا يقتصر الأمر على الاعتداء الجنسي فحسب) هو افتراض شائع جدًّا. هذه المنظومة من المشاعر والتوجهات تحمل في طياتها أثرًا لفكرة تجعل المرأة المغتصبة مثلها مثل الرجل الذي تفوق عليه رجل آخر في هجوم ما؛ فكلاهما فقد شرفه. إن الضعف — حتى وإن كان نتيجة لظلم واقع — مصدر للعار.

في الولايات المتحدة، ما زال العديد من الآباء والأمهات يعانون من القلق على بناتهم أكثر من أبنائهم إزاء المغامرات الجنسية قبل الزواج. ويمكن أن تجد تفسيرًا منطقيًّا لهذا القلق؛ نظرًا لأن الفتاة أكثر عرضة للخطر، فحياة الفتاة تتأثر بالحمل على عكس الفتى، إلا أنني أعتقد أن ما يدور في الأذهان في الواقع هو ما دار بذهن ببينو ووالده حين قال: «من حق الرجل أن يحاول ومن واجب المرأة أن ترفض.» فليس ضبط النفس من شيم الرجال، أما المقاومة فأمر يليق بالأنثى.

ولكن أيًّا كانت أفكارنا ومشاعرنا تجاه ممارسة الجنس خارج إطار الزواج، فمن الصعب على الغالبية العظمى منا أن نتفهم ما قد يراه البعض رد فعل مناسبًا، وهو أن يكون القتل جزاء الابنة غير المتزوجة التي تختار أن تمارس الجنس أو الابنة المتزوجة

التي تمارس الزنى. ولكن الأصعب أن نتفهم إقدام أحدهم على قتل ابنته أو أخته، سواءٌ كانت متزوجة أو لا؛ لأنها قد تعرضت للاغتصاب.

بيد أنه وفقًا للتقديرات التي أعلنها تقرير الأمم المتحدة الصادر في عام ٢٠٠٠، حوالي ٥٠٠٠ امرأة وفتاة تُقتل سنويًّا على يد أقربائها للأسباب المذكورة آنفًا.[6] إن جرائم القتل هذه يطلق عليها «جرائم الشرف»؛ لأنها من وجهة نظر مرتكبيها طريقة لاستعادة شرف العائلة الذي مُرِّغ في التراب عن طريق ممارسة إحدى أفراد العائلة الإناث الجنس خارج إطار الزواج، برغبتها أو رغمًا عنها. وفي باكستان في عام ٢٠٠٣، ووفقًا لأحد مستشاري رئيس وزراء البلاد، حوالي ١٢٦١ امرأة لقيت حتفها للأسباب نفسها. (ثمة اتفاق عام على أن هذه الإحصائيات الرسمية تنقل صورة أقل من الحقيقة من حيث حجم الدمار الفعلي.)[7]

تناولنا حتى هذه اللحظة ثورات انقضت. في هذا الفصل، سأعود إلى الحاضر وإلى ممارسة متعلقة بالشرف في أمسِّ الحاجة إلى التغيير. إن البحث عن سبيل لفهم جرائم الشرف، مثله مثل أي عالم من عوالم الشرف، يتطلب جهدًا لفهم مواثيقه، وعلى الرغم من وجود نمط عام يجمع بين جرائم الشرف عبر الثقافات المختلفة، فإن دراسة السمات الخاصة بالأماكن والأزمنة من شأنه أن يساعدنا على فهم أفضل لما هو عرضة للخطر. ولكن في وسعنا أيضًا أن نتعلم شيئًا، كما سنرى، من التاريخ الذي تعرضنا له بالفعل. فهدفي هنا وضع مفهومنا الجديد للشرف تحت تصرف عرض نتقدم به ربما يكون وسيلة من وسائل تحقيق تقدم في القضاء على جرائم الشرف. ولنتمهل قليلًا في تصديق المثل الفرنسي الساخر، فليس معنى أن «تفهم كل شيء» أن «تغفر كل شيء» دائمًا.

حياة سامية ساروار ووفاتها

في عام ١٩٨٩، أقام غُلام ساروار خان مهمند — أحد أكبر رجال الأعمال الناجحين في بيشاور، وهي عاصمة الإقليم الحدودي الشمالي الغربي في باكستان — حفل زفاف مهيبًا لابنته سامية. حضر الحفل ألف من المدعوِّين، من بينهم ثلاثة من رؤساء الوزراء الإقليميين في باكستان، وحاكم بتعيين من الحكومة الفيدرالية، والعديد من صفوة رجال الأعمال بالمدينة. كان العريس، عمران صالح، ابن أخت زوجته، وكانت هذه العائلة البشتونية عصرية وناجحة؛ فقد كانت سلطانة، زوجة غلام ساروار مهمند، طبيبة، وكذا كان عمران، ابن أختها. أما سامية ساروار، فقد درست القانون في وقت لاحق، في حين

اختارت أختها دراسة الطب. في ١٩٩٨، انتُخِب ساروار نفسه ليكون رئيسًا لغرفة سرهاد للتجارة والصناعة في بيشاور ليبدأ أولى مدتي تكليفه في هذا المنصب.[8]

لكن لم تكن الزيجة ناجحة على الرغم من كل هذه المقدمات المبشرة بالخير؛ فقد أخبرت سامية ساروار محاميتها في وقت لاحق أن زوجها كان يؤذيها جسديًّا على نحو بالغ؛ مما دفع والديها في نهاية المطاف إلى تقبل فكرة أنها ينبغي أن تتركه، سامحين لها بالعودة إلى بيتهما في عام ١٩٩٥، وكانت وقتها حاملًا بابنها الثاني، واتصل الطبيب صالح في وقت ما بعد رحيلها ليخبرهما بعدم رغبته في عودتها إليه. لم يقع ناظرا سامية عليه بعدها أبدًا، إلا أن والديها كانا معارضين معارضة مستميتة لفكرة الطلاق، فقد حكت أنهما قالا لها: «بوسعك أن تحصلي على أي شيء تريدينه، إلا الطلاق.»[9] كان السبب واضحًا وصريحًا: الطلاق سيهدد «شرف» العائلة.[10] فتبعات فقدان الشرف في شمال باكستان، كما هي الحال في صقلية، تعني صعوبة ترتيب زيجة لأختها ولبنات العموم والأخوال، كما تعني مواجهة والديها وأقاربهما لصعوبات اجتماعية.

يبدو أن سامية ساروار، في وقت ما، في السنوات التالية، ومع اختفاء زوجها من الصورة تمامًا، وقعت في حب رجل آخر. كانت وقتها تدرس القانون؛ وبالتالي كانت تعرف بكل تأكيد أن لديها الحق القانوني الذي يخول لها التماس الطلاق من زوج اعتدى عليها جسديًّا ثم هجرها. وفي مارس من عام ١٩٩٩، وحين كان والداها مسافرين إلى مكة ليؤديا فريضة الحج، فرت سامية إلى لاهور، انتقلت لتعيش في داستاك، وهو الملجأ الوحيد الخاص الموجود في لاهور والمخصص للنساء المعتدَى عليهن، وكانت قد اتخذت ترتيباتها مع محامية باكستانية متخصصة في حقوق الإنسان تُدعى هينا جيلاني لتبدأ في إجراءات رفع قضية لطلب الطلاق من زوجها.

وعلى مدار الأسابيع القليلة التالية، تمكَّن والدا سامية من إقناعها وإقناع محاميتها بأنهما مستعدان أخيرًا لأن يتقبلا فكرة الطلاق، وذلك بعد أن قدما الأوراق اللازمة إلى سياسي مرموق من المعارضة تولى نقل الخبر السعيد لسامية ومحاميتها؛ وعليه، وفي السادس من أبريل عام ١٩٩٩، وافقت سامية على مقابلة والدتها في مكتب محاميتها، فلم تكن راغبة على حد قولها في أن تتعامل مع والدها. كان من المفترض أن تحضر والدتها بمفردها، إلا أنها وصلت متكئة على ذراع رجل ملتحٍ، قصير القامة، ممتلئ البنيان. ووفقًا لرواية هينا جيلاني، قالت السيدة ساروار إنه سائقها، وإنها تحتاج إليه لأنها لا تقوى على السير بمفردها.[11]

وبمجرد دخولهما المكتب رغم معارضة المحامية، أخرج السائق، ويدعى حبيبُ الرحمان، مسدسًا وأطلق النار على سامية سارور ليصيبها في رأسها. وفي خضم الذعر الذي أعقب ذلك، أصيب حبيبُ الرحمان نفسه برصاصة أطلقها حارس أمن، في حين اختطف عم سامية، يونس سارور — الذي كان ينتظر في الخارج — إحدى المساعدات القانونيات في المكتب، وفر بها ومعه والدة سامية، في سيارة أجرة. قالت المساعدة القانونية فيما بعد إن السيدة سارور كانت «هادئة ورابطة الجأش أثناء عملية الهروب، وقد تركت وراءها جثة ابنتها المقتولة غارقة في دمائها وكأنها غريبة عنها».[12] وللأسف يبدو أنه في باكستان من مصلحتك ألا تصغي لنصيحة فرانكا فيولا أن «اتبع قلبك دومًا».

جميع أبطال هذه الأحداث الدرامية من الباكستانيين المرموقين. هينا جيلاني واحدة من كبار محاميات حقوق الإنسان في باكستان، تشاركها في مكتب المحاماة، أختها أسماء جاهنجير، رئيسة لجنة حقوق الإنسان في باكستان والمقرر الخاص للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة المعني بحالات الإعدام خارج نطاق القضاء أو بإجراءات موجزة أو تعسفًا. (يبدو أن السيدة جاهنجير قد اضطرت إلى تأجيل سفرها لحضور اجتماع في جنيف؛ وذلك للمساعدة في التعامل مع ما ترتب على واقعة القتل خارج نطاق القضاء هذه التي وقعت أحداثها في مكتبها.) كان الوسيط الذي كانت مراجعته لأوراق طلب الطلاق المزعوم هي السبب وراء موافقة سامية سارور على تلك المقابلة هو اعتزاز إحسان، المحامي المرموق ووزير العدل الأسبق، وكان وقتذاك يشغل منصب زعيم المعارضة في مجلس الشيوخ.

ونظرًا لأن سامية سارور كانت تمارس حقها القانوني سعيًا للطلاق عندما قُتلت أمام شهود، ونظرًا لأن القتل بالطبع مجرَّم قانونًا في باكستان، لك أن تتصور الإدانة العالمية التي تلت الأحداث. تحدَّث إلى أجهزة الإعلام كل من بناظير بوتو وعدد من القادة السياسيين التقدميين منددين بالواقعة؛ كما نظمت منظمات حقوق الإنسان في اليوم التالي مظاهرات احتجاج عامة في عدة مدن باكستانية كبرى.[13] بيد أنه عندما تقدم عضو في مجلس الشيوخ الباكستاني باقتراح قرار يدين العائلة، لم يحصل على الاستجابة التي كان يتمنَّاها.

كان عضو مجلس الشيوخ سابق الذكر، ويُدعى إقبال حيدر، وهو محامٍ ومن نشطاء حقوق الإنسان وينتمي لحزب الشعب الباكستاني، قد أدانه زملاؤه في البرلمان من الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، وبخاصة أعضاء حزب أوامي الوطني، الذي يستمد

قوته من المناطق البشتونية في باكستان، وعاصمتها بيشاور، معقل عائلة ساروار. ربما كان دفاع هؤلاء عن تقاليد الشرف البشتوني أمرًا متوقعًا، إلا أن حزب أوامي الوطني كان أبعد ما يكون عن التمسك بالتقاليد؛ فقد كان يميل نحو التوجه العلماني في الطيف السياسي الباكستاني، وكان ثابتًا أيضًا في موقفه المعارض لطالبان في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي. كان السيناتور أجمل خاتاك — رئيس الحزب في ذلك الوقت — من كبار مفكري وشعراء البشتو، كما كان في وقت من الأوقات معروفًا عنه أنه شخصية تقدمية، خاصة مع مساندته لثوارٍ يساريين من أمثال كاسترو وتشي جيفارا.[14] وعلى الرغم من ذلك، كان يحاضر زملاءه عن آراء البشتو في الشرف، كما كان يظهر بمظهر المدافع عن جرائم القتل بسبب الشرف.[15] كان اعتزاز إحسان من بين الأربعة سيناتورات المؤيدين لاقتراح القرار، وهو السيناتور الذي زُج به في القضية عندما وافق على التوسط بين سامية ساروار وعائلتها.[16]

كان الشعور السائد في بيشاور هو الاستياء من فكرة تدخل غرباء في شئون أسرة محلية. لقد تلطخ الشرف البشتوني على يد غرباء تدخلوا فيما لا يعنيهم. شنت غرفة التجارة برئاسة والد سامية هجومًا على هينا جيلاني وأسماء جاهنجير، مطالبة بمعاقبتهما بموجب «الشريعة الإسلامية والقَبَلية» بتهمة «تضليل النساء في باكستان والمساهمة في تشويه صورة البلاد في الخارج». كما أصدر بعض الزعماء الدينيين في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي بإصدار فتاوى دينية بتكفير المرأتين.[17] لم تصدر أي أحكام قانونية ضد أي من أطراف جريمة قتل سامية ساروار، ولا يزال والدها شخصية مرموقة في بيشاور. وفي نوفمبر عام ٢٠٠٩، عيَّنه وزير التجارة الباكستاني مستشارًا للجنة المسئولة عن اتفاقية تجارية جديدة مع أفغانستان.[18]

طريقة قبائل البشتون

يعيش أكثر من ٤٠ مليون بشتوني في باكستان وأفغانستان، معظمهم في مناطق على جانبي الحدود، ويعتبر البشتون أنفسهم من سلالة سلف مشترك واحد، أما نظامهم القبلي فهو ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «نظام البدنة الانقسامي»، حيث يتضامن أقرب الأقربين ضد أبناء العمومة الأبعد نسبًا، وذلك وفقًا للمثل البدوي: «أنا على أخي، أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وأخي وابن عمي على الغريب.» وكلما تباعد السلف المشترك، زاد بالطبع حجم التجمع، ولنظام النسب البشتوني درجات عدة مؤلفة من مستويات مختلفة على جانب من الأهمية للحياة العملية.

تستمد التجمعات القبلية الأساسية الأربعة مرجعية تعود تقاليدها من النسل المباشر لقيس عبد الرشيد، وهو الرجل الذي يزعم جميع البشتون أنه جدهم الأكبر، ويبدو أن قيسًا كان معاصرًا للنبي محمد، وقد سافر إلى مكة ونقل الإسلام إلى أفغانستان، وعادة ما يكون للتقسيمات الفرعية العديدة المنبثقة عن تلك التجمعات الأربعة نسبٌ نظريٌّ ما يربطها بطرف من نسل قيس في الأجيال القليلة الأولى. وفي نهاية هذا التسلسل الهرمي، توجد تجمعات عائلية أصغر تضم رجلًا وأبناءه وزوجاتهم وأبناءهم وأحفادهم.

في الريف، يحيا البشتون حياة تقليدية؛ يمارسون الزراعة في قرى صغيرة تضم عددًا قليلًا من الناس، عادةً ما ينتمون لعدة عائلات ممتدة. ويتبع البشتون في الريف وفي المدينة ميثاقَ حياةٍ يطلقون عليه اسم «بشتون والي»، أو طريقة البشتون. وكما هو الحال في العديد من مثل هذه المواثيق القبلية، يؤكد البشتون والي وبشدة على ضرورة الحفاظ على شرف المرء عن طريق الولاء للعشيرة، والشجاعة في المعارك، وحسن ضيافة الزائرين، والثأر عند الإهانة، والانتقام عند الإصابة، سواءٌ كانت الإهانة أو الإصابة موجهة للمرء نفسه أو لأفراد في عائلته أو قبيلته.[19] فيكمن في قلب البشتون والي السمعة الحسنة للمرء ولعائلته أو قبيلته، وقد عبَّرت عنها مفردات غنية تدور كلها حول الشرف، بعضها مقتبسٌ من العربية.

انتقلت هذه الأفكار، التي كانت قد نشأت في ثقافة قبلية ريفية، إلى الحياة الحضرية المعاصرة. وبعد مرور ثلاثة عقود على الحروب في أفغانستان، بدايةً من الغزو السوفييتي في نهاية عام ١٩٧٩، ووصولًا إلى الحرب الأمريكية ضد طالبان، يتماهى العديد من البشتون في باكستان بقوة مع أقاربهم على الجانب الآخر من الحدود. وقد أفرز أيضًا وجود أجانب من العسكريين والمدنيين المصممين فيما يبدو على أن يعيدوا تشكيل الحياة في الإقليم ردَّ فعل قوميًّا لم يكن بالمستبعد. فثمة تأكيد شديد على التهديد الذي يمثله الضغط الأجنبي على البشتون والي. ويظهر هذا الضغط في باكستان من خلال أنشطة جماعات حقوق الإنسان التي تشن الحملات تأييدًا لحقوق المرأة ومعارضةً لممارسات مثل جرائم القتل بسبب الشرف. والنتيجة توجيه نشطاء حقوق الإنسان الباكستانيين أبًا عن جد، من أمثال هينا جيلاني المحامية، انتقادات لمقتل سامية ساروار؛ مما يتسبب في أن ينهال عليهم بدورهم وابل من الشكاوى والتذمر من التدخل الغربي، وفي قلب هذه الشكاوى تصميم على أن الغرب يفتقدون الإحساس بالشرف.[20]

سامية ساروار من البشتون، إلا أن قتلها كان من الجائز أن يقع في أي بقعة من بقاع باكستان. ثمة تقاليد مماثلة تجمع متحدثي اللغات الأُردية والسندية والبنجابية،

كما هو حال من يتحدثون اللغات الأقل انتشارًا في البلاد؛ ففي لغة إقليم السند، وهي المقاطعة التي تضم كراتشي، عاصمة باكستان المالية وأكبر مدنها على الإطلاق، كلمة «كارو» وتعني حرفيًّا «الرجل الأسود»، ومؤنثها «كاري»؛ أي «المرأة السوداء». تستخدم هاتان الكلمتان للإشارة إلى من يمارس الجنس خارج إطار الزواج؛ وبالتالي، فكلمة «كارو-كاري» من أكثر الكلمات شيوعًا في باكستان للإشارة إلى جرائم الشرف، التي ترتكب في جميع أنحاء البلاد كما أشرت سابقًا، على الرغم من أن المقابل لهذه الكلمة في الباشتو هو «تور-تورا».[21]

نحن الآن أمام مفارقة باتت مألوفة لنا؛ فباكستان جمهورية إسلامية، نشأت لتكون موطنًا لمسلمي الهند بعد الصراعات الطائفية التي سبقت استقلال الهند، وثمة شبه إجماع عالمي بين فقهاء الإسلام على أن جرائم الشرف ليست من الإسلام في شيء، ومثلما كانت المبارزة في أَوْجها مخالفة للقانون والدين في بريطانيا العظمى المسيحية، فإن جرائم الشرف ليست مخالفة للقانون في باكستان فحسب، بل ومخالفة لتعاليم الدين في بلد مثلها مثل بريطانيا لديها دين ثابت الأركان. من بين أسباب هذا التجريم أن الشريعة الإسلامية تملك الأدوات التي تنظم من خلالها مسائل العفة الجنسية، وفي تطبيق العائلات للميثاق الخاص بها دون الرجوع إلى المحاكم الشرعية إعلانٌ لاستقلال هذه العائلات عن قواعد الدولة وعن الدين المنظم، كما كان حال السادة النبلاء مع المبارزة. وبالطبع دخل على الدين الإسلامي بعض التعديلات التي كانت تختلف باختلاف المجتمعات التي انتقل إليها، كحال الأديان الأخرى حول العالم. لدى معتنقي البشتون والي قناعة بأن البشتون والي لا يخالف الإسلام في شيء البتة، بل ويعتقدون أن الإسلام نفسه ما هو إلا إحدى طرق البشتون، فهم يؤمنون بأن جدهم الأكبر عاد من مكة ومعه هذا الدين. ولكن، كما أقول، ثمة إجماع واسع في جميع أنحاء العالم الإسلامي على أنه لا يوجد في القرآن ولا في السنة النبوية ولا في الحديث ما يعضد قتل الرجل للمرأة في الأسرة الواحدة.

لا شك في أن هذا الأمر مفهوم تمامًا في باكستان على وجه الخصوص؛ ففي صيف عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢، عقد أمير إتش جفري — وهو طالب دراسات عليا باكستاني يعمل على إعداد رسالة دكتوراه في مجال الاتصالات — سلسلة من الحوارات بالإنجليزية والأُردية تهدف إلى وضع مقتل سامية ساروار وردود الفعل له في سياقه الثقافي الكامل. ويذكر جفري حوارًا رائعًا دار بينه وبين مُلا يُدعى أباد في مسجد بإسلام آباد. في البداية،

يعترف هذا المعلم الديني لطلبته الذين يجلسون من حوله بأنه عندما يرى امرأة غير منقبة، «أود لو أن بوسعي أن أقطعها إربًا أو أزوجها لأحدهم ...» وعندما سأله جفري — مذهولًا — عما إذا كان هذا يتفق مع الإسلام، علت حُمرة الخجل وجه المُلا الذي سكت برهة عن الكلام، ثم نظر إلى طلبته من حوله وغمغم قائلًا إن «الإسلام لا يسمح بذلك، ولكن عليك في بعض الأحيان أن تضرب مثلًا يُحتذى به».

كان هذا الحوار الفرصة الوحيدة التي سنحت للدكتور جفري في باكستان على مدار صيفين من البحث، والتي عثر فيها على عالم من علماء أي من الطوائف الإسلامية «يغض الطرف علنًا» عن شيء مثل جرائم القتل.[22] وفي مناقشة دارت بين سائق سيارة أجرة بشتوني وإحدى زبائنه من المتعلمات حول تعليم المرأة، لخَّص السائق الأمر تلخيصًا جميلًا: «أقول، يا والدي: إنه من المفترض في الإسلام أن يطلب الرجل والمرأة العلم، فهذا أمر لازم. أجابني: نعم، ولكن من يكترث بالإسلام عندما يتعلق الأمر بـ «الغيرة»؟»[23]

ما من سلطة خارج عائلة سامية ساروار تجيز قتلها رسميًّا، بيد أنه في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، تأتي جرائم الشرف على الأرجح نتيجة لقرار تتخذه «الجيرجاس»، أو المحاكم العرفية التي تتمتع بسلطة فعلية واسعة في المناطق القبلية، حيث تكاد لا تُطبَّق الأوامر القضائية التي تصدرها الحكومة الباكستانية. قُبَيل مقتل سامية ساروار ببضعة أسابيع، أصدرت «الجيرجاس» حكمًا بإعدام شابة معاقة ذهنيًّا تبلغ من العمر ستة عشر عامًا اسمها لال جميلة ماندوخل، وذلك عقب «جلسة محاكمة» عُقدت في قريتها. كان رجل قد اغتصبها مرارًا على مدار ليلتين في قرية قريبة من قريتها، وعندما عادت إلى قريتها، كان قرار شيوخ مجتمعها أنها قد جلبت الخزي على قومها. سُحلت من دارها وأُطلق الرصاص عليها على مرأى ومسمع من حشد كبير من الناس.[24] وبصرف النظر عن كون جرائم الشرف تتفق مع الإسلام أو لا، فإنها لا تزال جزءًا من طريقة البشتون في بقاع شتى.

قوانين البشتون

كانت بداية النظام القانوني الحديث لباكستان إرثًا استعماريًّا؛ فقد كان محمد علي جِناح — مؤسس الدولة الباكستانية — محاميًا تلقى تدريبه في بريطانيا، كما كان على الأرجح يميل إلى الدستور العلماني. إلا أن جِناح تُوفي بعد فترة وجيزة من اعتراف بريطانيا بتقسيم الهند في عام ١٩٤٧، مانحة كلًّا من الهند وباكستان استقلالهما. كانت

باكستان في أول الأمر عبارة عن قسمين منفصلين جغرافيًّا، أحدهما في الغرب والآخر إقليم مختلف ثقافيًّا إلى حد ما في البنغال في أقصى الشرق. استغرقت الجمعية التأسيسية، التي كانت تمثل فعليًّا برلمان باكستان في تلك الفترة، ما يناهز العقد من الزمان للاتفاق على الدستور، وعندما توصل الأطراف إلى اتفاق في عام ١٩٥٦، جاء الدستور دستورًا لجمهورية إسلامية. وفي العقود التالية، وبعد سلسلة من الانقلابات وحرب أسفرت عن انقسام باكستان إلى دولتين مستقلتين هما باكستان (في الغرب) وبنجلاديش (في الشرق)، جاء القانون الأساسي الباكستاني ليكون رسميًّا قانونًا إسلاميًّا. أما الدستور الحالي، الذي صُدِّق عليه في عام ١٩٧٣، فيستعير ديباجته من دساتير سابقة، مُقرًّا بأن القانون الأساسي يهدف إلى «تأسيس نظام»، فيه:

> يستطيع المسلمون تنظيم حياتهم على الصعيدين الفردي والجماعي وفقًا لتعاليم الإسلام ومتطلباته كما نص عليها القرآن الكريم والسنة ...[25]

كما ينشئ الدستور محكمة للشريعة الفيدرالية مؤلفة من فقهاء القانون المسلمين التقليديين، أو «العلماء»، ومن قضاة المحاكم العليا العادية، وتتمتع هذه المحكمة بسلطة تخول لها مراجعة مجالات واسعة من التشريع وإبطالها إذا ما وجدت أنه قد «قبَّحه الإسلام».

وفي عام ١٩٧٩، اتخذ الجنرال ضياء الحق، الحاكم العسكري لباكستان، خطوات أبعد من ذلك عن طريق سن قوانين عُرفت باسم «تشريع الحدود» صارت جزءًا من سياسة تتجه نحو المزيد من الأسلمة. كان هدف القانون الجديد — ضمن أمور أخرى — المواءمة بين الممارسات الباكستانية ومفهوم الجنرال للشريعة، وبخاصة فيما يتعلق بفعل «الزنى»، أو ممارسة الجنس خارج إطار الزواج. كان أحد آثار هذه المواءمة إفساح المجال أمام أحكام من الشريعة تحد على نحو ملحوظ من الحماية القائمة التي يكفلها القانون للمرأة. فعلى سبيل المثال، صار على المرأة التي تقدمت ببلاغ بالاغتصاب أن تأتي بأربعة شهود ذكور على الواقعة؛ فإن عجزت عن ذلك، تسقط التهمة عن المتهَم. ولكن بما أن في الإبلاغ عن واقعة الاغتصاب اعترافًا من المرأة بممارسة الجنس خارج إطار الزواج، فإن ذلك يعرضها للمساءلة القانونية بتهمة «الزنى»، بِناءً على الاتهام الصادر منها ذاتها؛ وهذا يعني أنها قد تُجلَد مائة جلدة أو تُرجَم بالحجارة حتى الموت لأنها زانية.

ومن الضروري أن نشير إلى أنه في الحالات القليلة التي أصدرت فيها المحاكم الابتدائية أحكامًا في ملابسات كهذه، كانت المحكمة الشرعية الفيدرالية تراجع تلك الأحكام وتطرحها جانبًا. ولكن لا شك في أن تشريع الحدود جعل مسألة توجيه الاتهام بالاغتصاب أمرًا شديد الخطورة على المرأة في باكستان.

ثم جاء الرئيس غُلام إسحاق خان خلفًا للجنرال ضياء، واتخذ خطوات إضافية من خلال تطبيق مفهوم لقانون الشريعة عن طريق سن تشريع خاص بمسألتي «القصاص» و«الدية»، وهو التشريع الذي حل محل قسم كبير من القانون الجنائي الذي كانت قد ورثته باكستان عن القانون العام الإنجليزي. ترتب على هذه التغييرات اعتبار جرائم القتل، وغيرها من صور الأذى الجسدي الأقل خطورة، جرائم في حق شخص ما وأسرته أو أسرتها، بدلًا من اعتبارها جرائم في حق الدولة. وبموجب هذا التشريع، من حق الضحية أو ورثته المطالبة بالحق في «القصاص»، الذي يعني أن يُلحَق بمرتكب الجريمة الأذى نفسه الذي ألحقه بالضحية. وعليه، في حالة جريمة القتل، يجوز لأهل الضحية أن يطالبوا بموت مرتكب الجريمة.

في سورة «المائدة» في القرآن الكريم، وهي مصدر هذا التشريع، تقول الآية ٤٥:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾.

وبالتالي فإن هذا التشريع يسمح للضحية أو الورثة أن يتنازلوا عن حقهم في «القصاص»، وأن يقبلوا التعويض على سبيل ما يُعرف باسم «الدية». أما الطريقة التي يتفاوض من خلالها الضحية أو الورثة بغرض التسوية فتُعرف باسم «التراضي».

لا يتفق الجميع على أن هذه هي الطريقة السليمة لتطبيق الشريعة؛ فقد ذهبت اللجنة الوطنية لوضع المرأة في باكستان إلى أن التفسير الصحيح لهذا التقليد يمنح حق عقوبة القصاص لا للضحية أو الورثة فحسب، بل للدولة كذلك. وبالطبع، إذا صح هذا، سيكون على الأسرة من ناحية والحكومة من ناحية أخرى أن يتجاوزا عن العقوبة. ويمنح هذا التفسير الدولةَ الحقَّ في أن تقرر معاقبة شخص إلا إذا تم «التراضي» بينه وبين ورثة الضحية، إذا ما توافر لديها سبب العدالة للإقدام على هذا الفعل. يعلم أعضاء اللجنة الوطنية لوضع المرأة أنه، في حالة جرائم الشرف، يكون ورثة الضحية هم في الأغلب مرتكبي الجريمة، وبالطبع في قضية ساروار، ما يتردد هو أن شقيق سامية، بصفته وريثًا لها، قد تنازل عن العقوبة المفروضة على والديه.[26]

كان من المفترض أن يترتب على تشريع القصاص والدية تغييران للأفضل في الموقف القانوني للمرأة في باكستان: الأول؛ هو أن هذا التشريع حل محل تقليد في القانون العام الإنجليزي كان يسمح بالدفع «بالاستفزاز الخطير المفاجئ»، الذي طالما فُسِّر في باكستان على أنه مطالبة للمحكمة باستعمال الرأفة خاصة تجاه من قَتَلوا باسم الشرف. للأسف، رفضت المحكمة العليا في باكستان أن تلتفت إلى هذا التغيير. ففي قرار صدر عام ١٩٩٥، صرحت المحكمة العليا بأن المحكمة الأدنى درجة قد جانبها الصواب عندما تجاهلت دعوى المدعى عليه بأن جريمة القتل «وقعت تحت استفزاز خطير ومفاجئ، حيث إنه ضبط المُتوفَّ في وضع مخل مع زوجته في الساعات الأولى من النهار»، وأمرت بإخلاء سبيل القاتل.[27]

أما عن التغيير الكبير الثاني، فقد نهى القانون صراحةً عن ممارسة صورة من الصور التقليدية للدية، وهي تزويج امرأة من أسرة القاتل لرجل في أسرة الضحية كشكل من أشكال «بدل» الدية. وللأسف، يبدو أن هذه الممارسة استمرت على الرغم من كل شيء، وخاصة في المناطق الريفية بعيدًا عن أعين الحكومة، بل إن القانون الذي صدر في عام ٢٠٠٥ تجريمًا لهذه الزيجات لم يكن على ما يبدو ذا تأثير كبير، وينبغي أن تذكِّرنا هذه الحقائق بأنه لا جدوى من مجرد إدخال تغييرات على القوانين بغرض تحسين الأوضاع ما لم تطبَّق تلك التغييرات بالفعل؛ ولا سبيل لتحقيق هذا إلا بتغيير التوجهات العامة. فتصحيح مسار القانون ما هو إلا خطوة البداية، كما كان الحال مع المبارزة.[28]

أسفرت تلك القضايا الأكثر إثارة للجدل الخاضعة لتشريع الحدود ضجة هائلة داخل باكستان وخارجها؛ فعلى سبيل المثال، عندما تعرضت صفية بيبي، وهي خادمة عمياء تبلغ من العمر ثلاث عشرة سنة، للاغتصاب على يد ابن رب عملها في ولاية البنجاب عام ١٩٨٣، أُخلي سبيله؛ لأنها عجزت عن التعرف عليه وفقًا لمعايير الشريعة؛ ولكن بما أنها كانت حبلى وغير متزوجة، كان هذا دليلًا دامغًا على ارتكابها «الزنى». حكم القاضي بجلد الفتاة الحبلى ثلاثين جلدة لا غير ... وقال إن هذا بدافع الشفقة لأنها فاقدة للبصر. (وأخيرًا، وعلى أثر موجة من الاحتجاج، راجعت المحكمة الشرعية الفيدرالية قرار المحكمة ونقضته.) فقد أصر نعيم شاكر، المحامي الباكستاني، إصرارًا في محله على أن «قضية صفية بيبي قد جلبت الخزي على الأمة بأكملها عندما بُث خبر» إدانتها على شبكات الإعلام العالمية.[29]

وهنا بالطبع مربط الفرس. فلا شك أن تلك الاستراتيجية التي يمكن أن نطلق عليها اسم «الخزي الجمعي» قد مارست ضغطًا على حكومة باكستان بوجه عام، وعلى

السلطات السياسية بوجه خاص؛ بغرض التخفيف من انتهاكاتها الفاضحة لحقوق الإنسان الخاصة بالمرأة؛ ففي عام ٢٠٠٤، مرر البرلمان الباكستاني قانونًا لتعديل القانون الجنائي يوضح حقيقة أن القتل بسبب الشرف يعد في واقع الأمر جريمة، ولسن الحد الأدنى للعقوبات لمثل تلك الجريمة. إلا أن هذا القانون لم يغير حقيقة أن جرائم الشرف لا يزال من الممكن التراضي فيها عن طريق الدية؛ ففي ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠٦، وبعد سنوات طوال من الضغوط التي مارسها نشطاء حقوق الإنسان في الداخل والخارج، أجرى البرلمان الباكستاني تعديلًا على تشريع الحدود عن طريق إصدار قانون حماية المرأة الذي ألغى شرط وجود أربعة شهود ذكور. (وكما هو متوقَّع، لم يرُق هذا التعديل للأصوليين.)[30]

إلا أن النظام القانوني ذاته دائمًا ما يعتبر ارتكاب جرائم القتل تلك باسم الشرف سببًا كافيًا لتخفيف حكم الإعدام؛ وفي حالات شتى، يمضي مرتكبو هذه الجرائم أو من ساعدوهم إلى حال سبيلهم دون ملاحقة قانونية.[31] ففي أغسطس من عام ٢٠٠٨، في قرية نائية تدعى بابا كوت في بلوشستان، أصدر تجمع لشيوخ القرية حكمًا بالموت على ثلاث شابات أَرَدنَ الزواج ضد إرادة أسرهن. وعندما أبدت اثنتان من أقربائهن المسنات اعتراضهما على الحكم، انضمَّتا إلى قائمة المحكوم عليهن بالإعدام. أُلقيت الجثث الخمس في خندق لا يحمل أي علامة مميزة. وليس من المؤكد أن جميعهن كُنَّ قد فارقن الحياة عندما أهيل عليهن التراب.

وفي مشهد يعيد للأذهان الجدل الذي دار حول قضية سامية ساروار، تقريبًا قبل عقد من الزمان، هبَّ السيناتور إسرار الله زهري — ممثل هذا الإقليم — مدافعًا أمام مجلس الشيوخ في باكستان عن تلك «التقاليد التي ترجع إلى قرون من الزمان».[32] (ويذكرني هذا بقصة، قد يكون مشكوكًا في صحتها، حول مسئول استعماري بريطاني أمر عائلة هندية بألا تسمح بحرق أرملة في مراسم جنازة حرق جثة زوجها الراحل. فأبدى الهنود اعتراضهم قائلين: «ولكن يا سيدي، هذه عاداتنا.» فأجاب المسئول: «ومن عاداتنا نحن إعدام القتلة.») وعليه، لا بد أن يستمر هذا المزج بين مناشدات نشطاء حقوق الإنسان الباكستانيين باسم الشرف القومي وبين شكاوى من هم خارج باكستان من طريقة المعاملة تلك.

إن إحدى صور ردود الأفعال من داخل باكستان هي التذمر من أن أمثال هينا جيلاني — الذين يلفتون الانتباه لتلك المشكلات — يدمرون سمعة البلاد، كما فعل

رئيس الغرفة التجارية في بيشاور. ولكن عندما تقترف أمة ما أمرًا على هذه الدرجة من الفداحة، يصبح التلويح به أمام أعين المجتمع الدولي السبيل الوحيد الذي «ينبغي» أن يسلكه أي وطني يهتم بالعدالة وبشرف أمته. فتقول بينا ساروار — الفنانة والصحفية وصانعة الأفلام الوثائقية الباكستانية — لكل من يريد إخراس ألسنة المحتجين إنهم «يحتاجون إلى أن يسألوا أنفسهم: من المسئول؛ أهم من ارتكبوا العنف أم هم ضحاياه؟ وما الذي من شأنه أن يجعل منا أمة أفضل وأقوى؛ أهي معالجة المسألة أم دفن رءوسنا في الرمال؟»[33]

قضايا جدلية

هل من الممكن أن نستشرف من الثورات الأخلاقية الثلاثة التي تناولناها بالفعل ما يُحتمل أن ينتظر باكستان من تغيير؛ تلك الثورات التي كان لتغيير أفكارها الخاصة بالشرف أثره في تحويل مسار المجتمعات في اتجاه التطور الأخلاقي؟ فقد ظلت كل ممارسة من تلك الممارسات، سواءٌ المبارزة، أو الاسترقاق على جانبي الأطلسي، أو عادة ربط الأقدام لدى الصينيين، مهجورة لأجيال متعاقبة. ولكن، وكما رأينا، لم يكن ما حدث تغييرًا طرأ على المعتقدات الأخلاقية بقدر ما كان ثورة شهدتها الممارسات؛ ثورة لعب الشرف فيها دورًا محوريًّا. لم يكن الجديد هو الحجج الأخلاقية، بل كان الجديد هو الرغبة في الانصياع لهذه الحجج.

بالطبع، اختلف الدور الذي اضطلع به الشرف في هذه الثورات الأخلاقية الثلاثة؛ وبالتالي، أدركنا أنه ثمة أكثر من آلية تربط بين الشرف والتطور الأخلاقي. ولكن، لنبدأ بملاحظة بعض السمات المشتركة فيما بين هذه الثورات الأخلاقية شديدة التباين.

أولًا: اعتمدت الممارسة القديمة غير الأخلاقية ذاتها على مجموعة من مواثيق الشرف. هذا أمر واضح فيما يتعلق بالمبارزة. أما فيما يتعلق بعادة ربط الأقدام، علينا أن نتذكر أنها كانت ممارسة تتعلق بالشرف في الأصل، بغرض ضمان المكانة الاجتماعية من ناحية، وضمان عفة نساء الطبقة الرفيعة في طائفة الهان من ناحية أخرى؛ كما علينا أن نذكر أن رق المزارع في العالم على جانبي الأطلسي لم يكن نظامًا اقتصاديًّا فحسب، باعتباره مصدرًا للعمالة، بل كان منظومة للشرف كذلك، حيث كان العمل اليدوي من نصيب الجنس المتهن شرفه، في الوقت الذي عزز فيه البيض شرفهم، حتى وإن كانوا ينتمون لأدنى طبقات المجتمع، وذلك من خلال هويتهم لانتمائهم لجنس لا يجوز استرقاقه

قانونًا. إذن فالعنصر الأساسي في هذه الحالات كافة هو أنه كان لا مفر من تغيير مواثيق الشرف إذا كان لتلك الممارسات أن تختفي. كان لا بد أن يتوقف اعتبار المبارزة أداة في يد السادة النبلاء للمطالبة بأحقيتهم بالشرف الذي يليق بمكانتهم، كما كان لا بد للرابط بين العمل والأصول الأفريقية من ناحية وبين امتهان الشرف من ناحية أخرى أن ينقطع. (ولا تزال هذه الأخيرة في سبيلها للتحقق.)

أما السمة الثانية المشتركة فهي أن ميثاق الشرف قد واجهته تحديات أخلاقية ودينية قبل اندلاع الثورة بكثير. وأخيرًا؛ تجتمع الحالات الثلاث كلها في أنه مع نهاية الثورة، كان الشرف قد جُنِّد بنجاح لينضم إلى الأخلاق. صارت المبارزة أمرًا سخيفًا، ومحط سخرية، ومن ثم مصدرًا للعار، وصار من كان فيما مضى يلتمس الشرف عن طريق ربط أقدام بناته، يستعرض الشرف ذاته عن طريق رفضه لعادة ربط الأقدام. أما البريطانيون، فقد استمدوا إحساسهم بشرفهم القومي من الدور الذي لعبته أمتهم في القضاء على نظام العمالة القسرية الذي اتسع ليشمل ثلاث قارات.

ولكن كما أشرت آنفًا، تظل هذه الحالات الثلاث على درجة مهمة من التباين في الوقت نفسه. ولكي ندرك السبب وراء هذا التباين، علينا أن نتذكر ما كنت قد أشرت إليه في الفصل الثاني؛ ألا وهو، أن للهوية أهمية بالنسبة للشرف من زاويتين مختلفتين: الأولى؛ أن ميثاق الشرف يصوغ اختياراتك عن طريق تحديد ما ينبغي على شخص يتمتع بهويتك أن يقوم به. فهو يحدد مجموعة من ممارسات الشرف، والثانية؛ أن الميثاق يتيح الفرصة أمامك لأن تصبح جزءًا من الشرف المستمَد من إنجازات الآخرين الذين يشاركونك الهوية.

إن هذه الصلة الثانية التي تربط بين الهوية والشرف؛ أي تقاسم الاحترام من خلال الهوية المشتركة، لم يكن لها دور كبير في عملية التخلي عن المبارزة؛ فلم يكن السادة النبلاء من الإنجليز في حاجة إلى إقناع غيرهم من السادة بأن يكفوا عن المبارزة لاعتقادهم أنها تجلب الخزي لكل سيد إنجليزي. لقد كان السبب وراء تغيير ممارسات الشرف الخاصة بهم هو أن هذه الممارسات لم تعد مجدية، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أن عالم الشرف في إنجلترا في منتصف القرن التاسع عشر كان قد تحول إلى الديمقراطية، ومع هذا التحول، صارت مطالبة السادة النبلاء بأحقيتهم بهذا التقليد الخاص موضع احتقار، لا احترام. إذن، لم يتخلَّ السادة النبلاء عن شرفهم، بل أعادوا تعريف مواثيق الشرف الخاصة بهم بغرض التأقلم مع الظروف الاجتماعية الجديدة.

لكن المثقفين الصينيين المناهضين لعادة ربط الأقدام حاولوا بالفعل أن يثنوا زملاءهم من المثقفين عن هذه العادة؛ لاعتقادهم أن هذه الممارسة تجلب الخزي عليهم جميعًا. إذن، هذه إحدى سبل مراجعة ممارسات الشرف، بل والعديد من أنواع المعايير كذلك. فمن الممكن أن يقرر أشخاص أصحاب هوية معينة (وهم في هذه الحالة الصينيون) أن يحاولوا حمل كل من يشاركونهم الهوية على أن يكفوا عن فعلٍ ما لأن هذا الفعل يجلب الخزي لهم جميعًا، كما يمكن أن تحدوهم الرغبة في أن يعْدِل أصحاب هوية مختلفة عن ممارسة ما بدافع الشرف الجمعي، كما كان الحال مع الطبقات العمالية البريطانية التي أرادت أن يتخلى كل من ملاك الرقيق الاستعماريين والولايات المتحدة عن ممارسة الاسترقاق. لقد أرادت الطبقات العمالية المناهضة للاسترقاق، التي لم يشارك أي منها قط في ممارسة الاسترقاق، أن يضع أشخاص آخرون حدًّا للاسترقاق؛ لأن في طياته تكمن قلة احترام لهم أنفسهم، وهذا مصدر للعار. إن التحول الديمقراطي للثقافة الذي قضى على المبارزة هو نفسه الذي قوَّض الاسترقاق. وبالتالي، كان للشعور بالشرف الجمعي، في الحالتين الأخيرتين، لكون صاحب هذا الشعور صينيًّا أو شعور من ينتمون للطبقات العمالية، دور في مساعدة تلك الحركات على أن تترسخ جذورها، على الرغم من اختلاف آليات عمل كل منها.

وما هذه إلا بعض الملاحظات التاريخية النظرية. لكن لنفترض أنك تريد أن تستخلص دروسًا يمكن الاستفادة منها في قضية جرائم الشرف، التي تعد ممارسة من ممارسات الشرف المنافية للأخلاق، مثلها في ذلك مثل المبارزة، وعادة ربط الأقدام، والاسترقاق. إن إحدى سبل التغيير التي تعلَّمناها من قصة ربط الأقدام هي إقناع الناس بأن ممارسة الشرف هذه مصدر عارٍ لهم أمام عالم للشرف أوسع نطاقًا. وهذه هي استراتيجية الخزي الجمعي التي لمسناها في باكستان. لم تنجح هذه الاستراتيجية في الصين فحسب، بل في المرحلة الأولى من الحملة البريطانية لمناهضة الاسترقاق كذلك، عندما كانت حركة وطنية قادتها الطبقة المتوسطة دفاعًا عن الشرف البريطاني.

فلنتذكر معًا الطريقة التي تنتهجها هذه الاستراتيجية. يوجِّه الناس في الداخل أنظار بني وطنهم إلى الأذى الذي يعود على سمعتهم القومية في الخارج من ممارسة ما للشرف. تحتاج هذه الاستراتيجية إلى حرصٍ في التطبيق؛ لأن من شأنها أن ينتج عنها ردة فعل قومية دفاعية عنيفة، هدفها أخذ هذه الممارسة محل النقد والذود عنها بحماسة متجددة لسبب محدد هو أنه ثمة أجانب لا يفقهون شيئًا قد أعلنوا عن معاداتهم لها.

لهذا السبب ينبغي ألا تكون مساهمات الغرباء نابعة من عدم فهم. ومن ثم، تأتي أهمية الإصرار على أن جرائم الشرف تتنافى مع الإسلام؛ أي إن الخزي لا يلحق بالإسلام، وإنما بباكستان وبإخفاقها في تطبيق مُثُلٍ وثيقة الصلة بالمسلمين في الوقت الذي يزعم فيه دستورها تلك المُثُل محور ذلك المشروع القومي؛ فالإسلام حليفٌ في معركة الكفاح ضد جرائم الشرف.

وبالطبع، لا تقتصر مشكلة جرائم الشرف على باكستان، فبإمكانك أن تجد المشكلة ذاتها عند جارتيها أفغانستان والهند. أما في تركيا، التي تملك بالفعل قوانين تحرم هذه الجرائم، فلا تزال المشكلة قائمة خاصة فيما بين الأكراد في معاقلهم في مدنٍ مثل أنقرة وإسطنبول حيث يمثل الأكراد الأغلبية، وفي الريف كذلك. ولا تزال تُقتل النساء أو تُشوه بالأحماض في العالم العربي، بداية من مصر ووصولًا إلى المملكة العربية السعودية، ومن الأردن والأراضي الفلسطينية وحتى العراق، وكل ذلك باسم الشرف. ولا تخلو إيران من التهديدات نفسها، فكلها مجتمعات مسلمة تُجرِّم القتل، وإن كان القانون فيها متساهلًا للغاية في التعامل مع الجرائم التي يبررها الشرف.

يستقر النازحون من هذه الأماكن في أوروبا وأمريكا الشمالية، ويجلبون معهم معايير جرائم الشرف. تواجه الأسر المهاجرة التحدي المتمثل في التكيُّف مع المجتمعات الجديدة من حولهم وأفكارها التي تختلف تمامًا عن أفكارهم حول كيف ينبغي أن تتصرف المرأة الشابة وكيف ينبغي أن تُعامَل، وأمام هذا التحدي، يصبح التهديد بجرائم الشرف إحدى الوسائل التي يفرض بها الأب والأخ سطوتهما على الابنة أو الأخت التي تقاوم ما يزعم هؤلاء الرجال أنها سنن أسلافها.

يكمن التحدي الحقيقي في هذه الأماكن كافة في حماية المرأة من تلك المخاطر في نفس الوقت الذي تُراجَع فيه مواثيق الشرف؛ مصدر هذا التهديد. وليس كل مرتكبي هذه الجرائم من بين المسلمين؛ فقد سُجِّلت بعض الحالات بين أبناء طائفة السيخ (في جنوب آسيا وفي المجتمعات المهاجرة)، وكذلك بين مسيحيي فلسطين، إلا أن غالبية مرتكبي جرائم الشرف في واقع الأمر من المسلمين. وعندما يكون هذا هو الحال بالفعل، بإمكاننا أن نبدأ النقاش بالإشارة إلى أنهم بذلك يخالفون دينهم ويجلبون له الخزي.

إلا أنه من الحماقة أن نغض الطرف عن حقيقة تقضي بوجود جوانب أخرى لطريقة التعامل مع الحياة الجنسية في القانون والمجتمع في دولة مثل باكستان تنتهك حقوق الإنسان وتتمتع في الوقت ذاته بأساس متين من التعاليم الإسلامية. ففي تناولنا لجرائم

الشرف، لا حاجة لنا إلى أن نجادل ضد الإسلام التقليدي، ولكن ثمة قضايا أخرى يصعب التعامل معها دون التطرق إلى مثل هذا المنحى. فأحد تأويلات اشتراط الرسول أن يكون دليل إثبات واقعة «الزنى» شهادة أربعة رجال (أو اعتراف أحد مرتكبي الواقعة) هو رفع معيار دليل الإثبات لدرجة تجعل من النادر توافره. وفي اعتقادي أن الفرضية التي تقول إن الرسول قد وضع مثل هذه المعايير الصعبة في محاولة منه للتخفيف من قسوة العقوبات الموجودة في مواثيق الشرف الأولى للعرب فيما يتعلق بالجنس لهي فرضية معقولة جدًّا. فقبل كل شيء، تبدأ جميع سور القرآن ما عدا واحدة بوصف الله بصفته الرحمن الرحيم.

وعلى الرغم من ذلك، ما زالت المجتمعات المسلمة ترجم الزاني والزانية حتى الموت، استنادًا إلى التفسير المباشر لسور القرآن الكريم والحديث الشريف. وإذا أرادت جمهورية إسلامية أن تعترف بحقوق الإنسان المكفولة لمواطنيها، فسيكون عليها أن تتنصل من هذا الجانب من تقاليد المسلمين، إلا أننا نعلم أن الأديان تستطيع أن تلتمس طرقًا للتعامل مع مثل هذه الأشياء. فتجد في العهد القديم، في سفر «اللاويين» (٢٠ : ١٠):

وَإِذَا زَنَى رَجُلٌ مَعَ امْرَأَةٍ، فَإِذَا زَنَى مَعَ امْرَأَةِ قَرِيبِهِ، فَإِنَّهُ يُقْتَلُ الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ.

فقد كانت شريعة موسى، مثلها مثل الشريعة الإسلامية، ترى أن الرجم هو الأسلوب الأمثل لتنفيذ هذا الحكم؛ إلا أنه لا يوجد اليوم أي طائفة مسيحية أو يهودية رئيسية معاصرة ترغب في أن تطبق أي دولة هذه السياسة.[34]

تغيير أسس الشرف

إن استراتيجية الخزي الجمعي تحتاج إلى ائتلاف يجمع بين القوى الداخلية والقوى الخارجية حتى يُكتب لها النجاح، كما رأينا في الصين على وجه الخصوص. وفي سعينا لإقامة مثل هذا الائتلاف، يمكننا أن نستفيد من القياس على حركة مناهضة الاسترقاق التي قادتها الطبقة العاملة، التي نجحت في حشد مجموعة من الناس عن طريق جعلهم يدركون كيف أن ممارسة الشرف في بقعة من بقاع الأرض، وهي ممارسة لا يد لهم فيها على نحو مباشر، قد جلبت عليهم الخزي. سأطلق على هذه الاستراتيجية «الارتباط الرمزي»، وهي أن تحمل الناس على المشاركة في الكفاح ضد ممارسة ما عن طريق حملهم على رؤية كيف أن هذه الممارسة تفترض مسبقًا إخلالهم هم أنفسهم بالشرف. وتعد

هذه الاستراتيجية واحدة من الطرق الرئيسية التي نجحت في استنفار القوى الخارجية. فقد صارت المنظمات النسوية الدولية من أهم حلفاء من يكافحون ضد جرائم الشرف داخل باكستان (وغيرها من البلدان)، بعد أن أصبحت طرفًا في القضية؛ لأنها أدركت أن ممارسة «الكارو-كاري» في الأساس تعامل المرأة على أنها أقل استحقاقًا للاحترام، وأقل استحقاقًا للشرف، من الرجل. ولا شك في أنها تتعامل مع القضية باعتبارها مسألة عدالة، إلا أن الحافز وراء ذلك يكمن بدرجة كبيرة في المعنى الرمزي لجرائم الشرف باعتبارها تعبيرًا عن تبعية المرأة؛ فمن الواضح أن في جرائم الشرف إدانة لشرف المرأة في كل مكان، فهي تعكس قناعة بأن المرأة ليست أهلًا لأبسط صور الاحترام.

إن ممارسة جرائم الشرف، التي عادة ما تقع المرأة تحت طائلتها، على الرغم من أنها صالحة للتطبيق على الرجل من الناحية النظرية، تخدم غرض ترويع العديد من النساء وإرغامهن على الإذعان لسوء المعاملة الزوجية، كما أنها تمنح الرجل طريقة للتخلص من امرأة لم تعد تلائمه مع ضمان إفلاته من العقوبة. والسجلات الباكستانية مليئة بالقضايا التي تخفَّت فيها جرائم قتل عادية تحت غطاء جرائم الشرف.[35] ومن ثم، فإن المرأة عُرضة للتهديد من زوجها وأخيها وأبيها وحتى ابنها، وكأن لسان حالهم يقول: افعلي ما تؤمرين به، وإلا سنتهمك بالزنى ونقتلك، وعلى الأرجح سنفلت من العقاب. لقد أرادت سامية ساروار أن تُطلَّق من زوجها، وهو الرجل الذي افترقت عنه لسنين وسنين؛ من أجل أن تتزوج من رجل أحبته. وقد كانت الأخلاقيات العادية، والشريعة الإسلامية، والقوانين الباكستانية كلها تكفل لها هذا الحق، ولكن نظرًا لأن الطلاق من شأنه أن يهدد شرف عائلتها، أطلق عليها الرصاص جهارًا نهارًا قاتلٌ كانت قد أحضرته أمها. والأسوأ أن تدبير العائلة لقتلها كان له أبلغ الأثر بالفعل في إنقاذ شرف تلك العائلة. ربما يكون قاتلها قد لقي حتفه في المعركة التي تلت وفاتها، إلا أنه ثمة ما يدعو للشك في أنه كان سيُعدم لارتكابه جريمة قتل لو كان قد نجا.[36] لقد أثنى الساسة في مجلس الشيوخ الباكستاني على اهتمام العائلة بشرفها، ووصفوا سامية ساروار (المرأة المتزوجة ذات التسع والعشرين ربيعًا) بكلمة «باتشي» أي «الفتاة الصغيرة»، ووصفوا ملجأ النساء اللاتي تعرضن للضرب، حيث كانت تقيم سامية، «وكرًا للدعارة».[37] لقد أرادوا أن يلصقوا الخزي بالمرأة الميتة، ويغدقوا الشرف على عائلتها.

لطالما عملت المرأة العادية في باكستان في الزراعة والخدمة في المنازل، وقد انضمت إليها المرأة الأعلى مكانة أيضًا، وصارت تشغل وظائف على نحو متزايد، فصارت تحصل

على مؤهلات علمية كما كان حال سامية ساروار ووالدتها، وصارت تساهم في الاقتصاد القومي، كما صارت تتحدث على مشهد من الناس، وصار الناس ينصتون لها. ثمة نساء، أمثال بناظير بوتو رئيسة الوزراء الراحلة، وهينا جيلاني محامية سامية ساروار المرموقة، صارت لهن مساهمات في الحياة العامة في باكستان لا لسبب غير أنهن تحررن من ميثاق شرف يمجِّد احتجاب المرأة عن العامة. ولن يجلس أمثال هؤلاء النساء اللاتي يتمتعن بتلك الخبرات مكتوفات الأيدي في الوقت الذي تتعرض فيه أخواتهن للقتل، وكان هذا واضحًا في الاحتجاجات واسعة النطاق التي تلت مباشرة مقتل سامية ساروار. فربما كان الشائع أن المرأة في الريف الباكستاني تعوزها المنظمات المحلية التي تمد لها يد العون وتوفر لها ملاذًا آمنًا تأوي إليه، إلا أن المرأة الحضرية تستطيع أن تهرب إلى ملجأ مثل «داستاك»، حيث باستطاعتها أن تحصل على دعم المنظمات النسوية ومنظمات حقوق الإنسان.[38] وفي مثل هذه الظروف، تصبح مواثيق الشرف، التي تُستغل في الإبقاء على المرأة في مكانها دون حراك، تحت وطأة الضغوط المتزايدة.

وهنا نستطيع أن نعود للدرس المستفاد من نهاية المبارزة، عندما أُجبر عالم للشرف على أن يدرك أن مواثيق شرفه لم تعد تجدي. خضعت ممارسات الشرف للمراجعة، فتحوَّلت من ممارسات حكر على النبلاء العسكريين إلى مواثيق حديثة أكثر تمدنًا تتبع منظور نيومان الحديث للسيد النبيل، وهي مواثيق تتلاءم على نحو أفضل مع ما عليه العالم اليوم. لا شك في أن تقبل العديد من الباكستانيين المعاصرين لفكرة «الشرف» بمفهومه الحديث، حيث يشغل الاحترام الحقيقي للمرأة مكانة مهمة في الشرف الذكوري، يأتي على نفس درجة الصعوبة التي واجهتها إنجلترا في مطلع القرن التاسع عشر عندما كان عليها تقبُّل ميثاق يليق بكرام النفوس يدور في فلك فكرة تجنب إيذاء الآخرين، أو درجة الصعوبة التي واجهتها الصين في عام ١٨٨٠ في مواجهة ميثاق للزواج ينتقص من قدر المرأة مربوطة القدمين، إلا أنها مفاهيم في سبيلها للقبول بالفعل؛ فبعد مقتل سامية ساروار، تساءلت أسماء جاهنجير: «أي شرف يكمن في فتح النار على امرأة عزلاء؟»[39] وعلى صفحات الموقع الإلكتروني www.nohonor.org الذي روَّج لنفسه بالكلمات التالية: «العرب والمسلمون ضد جرائم «الشرف».» كان الشعار، لا شرف في جرائم الشرف، خير تعبير عن الموقف بحق.

في الثورات السابقة، لم تُقابَل القوة المحفزة على الشرف بالاعتراضات، بل بتغيير المسار؛ وعليه يبدو أن أفضل سبيل هو عدم البحث عن حجج ضد الشرف، بل العمل من

أجل تغيير أسس الشرف، وتغيير المواثيق التي تحدد مفهوم الشرف. لقد أصابت أسماء جاهنجير في السؤال الذي طرحته، وسيكون معها الحق في أن تصمم على أنها واحدة من بين أوائل الباكستانيين الكثيرين الذين طرحوا هذا السؤال. في الفصل الأول، كنت قد استشهدت بسؤال مشابه طرحه ويليام جودوين حول المبارزة. تذكر أنه تساءل عما إذا كانت مقاومة الضغوط الاجتماعية التي تجبر المرء على المبارزة تنطوي على شجاعة أكبر من مجرد الخضوع لها. كان جودوين يحاول أن ينظم صفوف الشرف في مواجهة المبارزة، كما كانت تحاول أسماء جاهنجير مع زملائها من النشطاء أن تنظم صفوف الشرف في مواجهة «الكارو-كاري».

إن العنف المُمَارس ضد المرأة مشكلة متفشية في أنحاء الكرة الأرضية، وما جرائم الشرف إلا أحد أشكاله العديدة، إلا أنني أعتقد أن إصلاح الشرف مرتبط بكافة أشكال العنف الذي يضفى عليه الطابع الجنسي، وأعتقد أيضًا، بوجه خاص، أن كل مجتمع في حاجة إلى الحفاظ على مواثيق يكون فيها الاعتداء على المرأة، أو الاعتداء على أي شخص كان، في نطاق الأسرة الواحدة، منافيًا للشرف ومصدرًا للعار.

الشرف بصفته مشكلة وحلًّا

يتضح لنا من الحالات الثلاث شديدة التباين التي تدارسناها كيف أن التغيرات التي تطرأ على مواثيق الشرف من شأنها أن تعيد تشكيل الشرف، محفزة إياه على خدمة الخير؛ ففي حالة المبارزة، أسفرت المراجعات التي خضعت لها مفاهيم الشرف الذي يليق بالسادة النبلاء في بريطانيا في منتصف القرن التاسع عشر عن ثقافة جديدة تحوَّل فيها مصدر التهديد الأساسي لشرف السادة النبلاء، وهو احتمال فقدان الشرف وإلحاق الخزي، من كونه سببًا للمبارزة إلى كونه مأخذًا على تلك الممارسة. وفي الصين في مطلع القرن الماضي، كان شرف المرأة الصينية ذات المكانة الثقافية الرفيعة يحتِّم عليها أن تُربَط قدماها، إلا أن التغيرات التي طرأت على الطريقة التي يُنظر بها إلى شرف الأمة فيما بين أبناء طبقة المثقفين أدى إلى تحفيز نوع من أنواع الشرف، وهو الشرف القومي، لمواجهة منظومة الشرف الأرستقراطي القديم التي كانت مواثيقه تحتم ربط الأقدام. لقد شكَّل المفكرون — الذين أرادوا أن تحتل دولتهم مكانتها بين دول العالم الحديث — ثقافة الشرف من جديد بحيث صارت الأقدام المربوطة مصدرًا للإحراج، بل والخزي، لا الشرف، وذلك خلال جيل واحد. ففي نهاية القرن التاسع عشر، كان من الصعب على عائلة من الطبقة

الراقية من الهان الصينية أن تجد زوجًا مناسبًا لفتاة ذات أقدام طبيعية، وفي الثلاثينيات من القرن العشرين، أصبح العكس صحيحًا في أغلب بقاع الصين. أما الطبقات العمالية الإنجليزية في منتصف القرن التاسع عشر، فقد وجدت نفسها، في أثناء رحلتها للبحث عن شرف أبنائها من العمال، متحالفة ضد ثقافة الاسترقاق، التي كانت تربط بين الحرية (وبياض البشرة) وبين الشرف من ناحية، وبين الاسترقاق (وسواد البشرة) وبين الخزي من ناحية أخرى.

ثمة نقطة أخرى لافتة للنظر بشأن هذه الأمثلة الثلاثة؛ فكلها ثورات، جاءت كلها بسرعة مدهشة مثلما جاءت نهاية عادة ربط الأقدام؛ فقد بدأت حركة القضاء على تجارة الرقيق في الثمانينيات من القرن الثامن عشر، وترسخت جذورها في التسعينيات من القرن ذاته، وهذان هما العقدان اللذان شهدا تجارة الرقيق الإنجليزية في أوجها.[40] ومن الناحية التاريخية، يمكن تشبيه كل واحدة من تلك اللحظات بالتجارب المعملية في المدارس الثانوية، تنتشر فيها مادة متبلرة ضئيلة جدًّا بسرعة في سائل. إن نقطة الذروة بالنسبة للمبارزة لم تكن بعيدة عن لحظة نهايتها. ولذلك عندما نتأمل جرائم الشرف، وهي ممارسة أقدم من الإسلام ولا تزال منتشرة في أماكن عديدة في أفريقيا وآسيا، ينبغي أن نتذكر أن تلك العادات العتيقة الأخرى، التي كانت تبدو هائلة ومستمرة وراسخة، قد احترقت في النهاية في غمضة عين.

في المشهد الختامي من «سيدوتا إي أباندوناتا»، ينهار الدون فينشينزو كاليفانو من فرط الإجهاد الذي يلاقيه من ترتيبات زواج ابنته الصغرى المُحجِمة عن الارتباط ببيبينو، وهو على فراش الموت، يجبر محاميه وطبيبه على أن يعدانه ألا يخبرا أحدًا بأمر وفاته إلا بعد إتمام الزواج، وفي اللحظات الأخيرة من الفيلم، نرى أجنيس وقد وقفت أمام المذبح في حالة من اللامبالاة، مستسلمة لقدرها، ونرى أختها وقد قصت شعرها وصارت راهبة واهبةً نفسها للمسيح. وتمر لحظات، ويأتي المشهد الأخير بصورة لتمثال نصفي يرتكز فوق قبر الدون فينشينزو، منقوش عليه كلمتان: «الشرف والعائلة». لقد قدَّم ثلاثة أفراد من عائلة أسكالوني تضحيات في سبيل الشرف. ولكن الفيلم، على كآبته، فيلم كوميدي ساخر. كان الفيلم تصويرًا لظواهر شهدتها الثقافة الإيطالية جعلت من الممكن لفرانكا فيولا أن تقاوم ثقافة الشرف في مجتمعها. ولم تكن فكرة الفيلم إثبات أن مثل تلك الممارسات خاطئة فحسب، حيث ينتج عنها زيجات خالية من الحب، وأحلام محبَطة، ومعاناة وموت، بل كانت فكرته إثبات أنها ممارسات عبثية بل وسخيفة كذلك؛ فهي تجعل من صقلية أضحوكة. وهكذا يُثبَت خطأ الفكرة على نحو عبثي.

إن الدرس المستفاد هو أننا قد يحالفنا النجاح في تحرير المرأة من جرائم الشرف في باكستان إذا ما عملنا على إعادة تشكيل الشرف أكثر مما لو حاولنا مجرد دق ناقوس الأخلاقيات. إن الخزي، بل وأحيانًا السخرية المحسوبة، قد تتحول إلى أدوات نحن في حاجة إليها. ولا يعني هذا أن المناشدات باسم الأخلاق — باسم العدالة وباسم حقوق الإنسان — ليست ذات صلة. ينبغي أن يكون الهدف من وراء النضال في سبيل مُنَاهضة جرائم الشرف هو تشجيع المزيد من الباكستانيين على إدراك حقيقة أن بلدهم موصومة بالخزي بسبب سماحهم بوقوع هذا الظلم. إن الحديث عن الخطأ الكامن في جرائم القتل تلك أمر ضروري لتفسير السبب وراء اعتبارها مصدرًا للعار، كما كان الحال مع الحديث عن الخطأ الكامن في كل من عادة ربط الأقدام والاسترقاق ومحاولة إثبات أنهما مصدر خزي لكل من الصينيين والإنجليز على التوالي. ويحدوني الأمل في أنه عندما تحين اللحظة الحاسمة، سيأتي التغيير على جناح ثورة؛ أي سيكون تغييرًا كبيرًا في فترة وجيزة من الزمن.

لقد بدأ نساء، ورجال أيضًا، في باكستان بالفعل يطرحون السؤال التالي: كيف يتسنى لرجل يقتل امرأة من آل بيته أن يكون جديرًا بالاحترام؟ وبالفعل أيضًا بدأ المفكرون الحداثيون يطرحون السؤال نفسه الذي كان قد طرحه كانج يووي بشأن عادة ربط الأقدام ولكن هذه المرة بشأن جرائم القتل؛ ألا وهو، كيف يمكن للعالم أن يحترمنا ونحن نرتكب مثل هذا الفعل الشنيع؟ ويجري هذا السؤال على ألسنتهم لا لأن عالمهم قد اتسع ليشمل سائر الإنسانية فحسب، بل لأنهم يريدون أن يكون عالمهم هو الآخر، جديرًا بالاحترام من وجهة نظرهم. لا بد من أن ينقلب الشرف على جرائم الشرف كما انقلب على المبارزة وعلى عادة ربط الأقدام وعلى الاسترقاق. فلنستمر مهما كلَّفنا الأمر في تذكير الآخرين بأن جرائم الشرف غير أخلاقية وغير قانونية وغير منطقية وغير دينية. ولكنني أعتقد أن مجرد إدراك هذه الحقائق لن يستطيع من تلقاء نفسه أن يوائم بين أفكار الناس وأفعالهم. فجرائم الشرف لن تذهب بلا عودة إلا عندما ندرك كم هي منافية للشرف.

الفصل الخامس

دروس وموروثات

إن ما اعتبره آباؤنا النموذج الأصلي للشرف ليس — في الحقيقة — إلا شكلًا من أشكاله. لقد أطلقوا لقبًا عامًّا على ما لا يتعدى كونه صنفًا من الأصناف. ولذلك، فإن الشرف موجود في القرون الديمقراطية كما كان موجودًا في الأزمنة الأرستقراطية. ولكن لن يكون من الصعب إظهار وجهه المختلف الذي طل به علينا في زمن الديمقراطية.

أليكسي دي توكفيل،
«الديمقراطية في أمريكا»[1]

الشرف: الأساسيات

لقد ارتحلنا عبر أزمنة عديدة وأجواءٍ شتى بحثًا عن دور الشرف في ثلاث ثورات أخلاقية اندلعت في الماضي؛ فزُرنا ويلينجتون ووينتشيلسي في لندن، وكانج يووي في بكين، وبن فرانكلين في فيلادلفيا، وجوسياه ويدجوود في ستوك أون ترنت، وانتهى بنا المطاف في باكستان الحديثة، التي نأمل أن تشهد ثورة في القريب العاجل. وصلنا الآن إلى المرحلة التي — كما وعدتكم في البداية — نستطيع فيها أن نصوغ ما تعلمناه عن الشرف في صورة نظرية أساسية.

إليكم الصورة إذن: أن تتمتع بالشرف يعني أن تستحق الاحترام؛ وعليه، إذا أردت معرفة ما إذا كان مجتمع ما مهتمًّا بالشرف، انظر أولًا إلى ما إذا كان أفراده يعتقدون أن أيًّا منهم له الحق في أن يُعامَل باحترام، ثم انظر بعد ذلك إلى ما إذا كان هذا الحق في الاحترام يُمنح على أساس مجموعة من المعايير المشتركة؛ أي على أساس ميثاق. فأي

«ميثاق للشرف» يطلعنا على كيفية حصول أناس ذوي هويات محددة على الحق في الاحترام، وكيف يمكن أن يفقدوه، وكيف يؤثر حصولهم على هذا الحق وفقدانه على الطريقة التي ينبغي معاملتهم على أساسها.

تستطيع أن تُظهِر للناس أشكالًا عديدة من الاحترام، ويتطلب كل شكل منها أن يدرك المرء إدراكًا جيدًا في تعاملاته مع هؤلاء الناس حقيقةً ما أو بعض الحقائق، ويعد أحد أهم أنواع الاحترام إيلاء «التقدير الإيجابي» لشخص ما لنجاحه في الوفاء بمعايير محددة. يمكننا أن نطلق على هذا النوع من الاحترام مصطلح «التقدير». فنحن نقدِّر كل من يحسنون صنعًا في كافة ضروب الحياة، بداية من رياضة القفز بالمظلات وانتهاءً بنظم الشعر، إلا أن التقدير في بعض الأحيان لا ينبع من النجاح في عمل ما استنادًا إلى معيار ما، وهذا هو النوع الثاني من الاحترام الذي يشكل أهمية بالنسبة للشرف؛ إنه «الاحترام الإقراري». فنحن مدينون بالاحترام الإقراري لضابط الشرطة الذي يؤدي واجبه (ما دام يحترم المواثيق المهنية ذات الصلة). فإذا عثرت على مجتمع لديه ميثاق يمنح الحق في الاحترام في أي من صورتيه السابقتين، فثمَّة شرف.

يُطلق على الأشخاص أمثال دوق ويلينجتون وإيرل وينتشيلسي، ممن يتشاركون في عالم شرف واحد وفي هوية واحدة، مصطلح «نظراء في الشرف»، فكلاهما يتمتع بصفة عامة بحق احترام الآخر له، بحيث لا يقوم هذا الاحترام على التقدير، وإنما على الإقرار المتبادل لمكانتهما المشتركة. ويقف النظراء في الشرف على قدم المساواة على نحو مهم. ويختلف هذا النوع من الشرف بين النظراء عن «الشرف التنافسي»، الذي تحظى به عن طريق التفوق في مجال ما؛ أي عن طريق التفوق على من سواك في الوفاء بمعيار ما. فالشرف الذي حظي به «أخيل»، وهو شرف حصل عليه عن استحقاق لأنه كان محاربًا مغوارًا، هو من النوع التنافسي، ويتسم الشرف التنافسي في جوهره بالهرمية؛ نظرًا لأنه يصنِّف الناس وفقًا لمعيار ما.

ويتطلب أي ميثاق للشرف سلوكًا محددًا ممن يتشاركون في هويات محددة؛ فاختلاف الهوية عادة ما يعني اختلاف المتطلبات؛ فعلى سبيل المثال، تطالب المواثيق الرجل بمتطلبات تختلف عن المرأة. ولكن بصرف النظر عن التشارك في الهوية من عدمه، فإن من يحترمون ميثاقًا مشتركًا للشرف فيما بينهم، ينتمون لعالم شرف مشترك. فما يجمع بينهم هو إقرارهم بمتطلبات الميثاق بمقتضى هويتهم وتوقعهم الأمر نفسه من الآخرين. ويتضمن البشتون والي ميثاقًا مفصَّلًا من هذا النوع، وكذلك المواثيق التي كانت تحكم الطبقة المثقفة الصينية والسادة النبلاء الإنجليز.

فمن الممكن أن توزع مواثيق الشرف كلًّا من الاحترام الإقراري والتقدير دون أدنى مراعاة للأخلاقيات، فعلى سبيل المثال، لم يكن الاحترام الإقراري الذي حظي به السادة النبلاء من الإنجليز مستحَقًّا من الناحية الأخلاقية. صحيحٌ أن التقدير الذي يحظى به الممثلون الناجحون يعكس وفاءهم بمعايير التميز، إلا أنه لا يعكس وفاءهم بمعايير التميز «الأخلاقي»؛ فمن شأن مواثيق الشرف أن تطالب بدورها أصحاب هويات معينة بأن يفعلوا أشياء ليست من الأخلاق في شيء في واقع الأمر؛ وجرائم الشرف أبرز مثال على ذلك.

ومع ذلك، يبقى الحق في الاحترام الذي تكتسبه عندما تقوم بما تتطلبه الأخلاقيات أحد أنواع الشرف؛ وثمة نوع آخر، وهو الحق في التقدير الذي تكتسبه عندما تقوم بما هو أكثر مما تتطلبه الأخلاقيات، وهذا هو نوع الشرف الذي يتمتع به القديسون الأخلاقيون أمثال الأم تيريزا. وأخيرًا، فإن الأخلاقيات في حد ذاتها تطالبنا بالإقرار بأن كل إنسان يتمتع بحق أساسي في نوع من الاحترام نطلق عليه اسم «الكرامة». هذا مع يمتعه بالمساواة في الأمور الأخرى، فالكرامة شكل من أشكال الشرف هي الأخرى، وميثاقها قَطعًا جزءٌ من الأخلاقيات.

وأيًّا كانت الطريقة التي تحصَّلت بها على شرفك — سواءٌ عن طريق النجاح الذي قاد إلى التقدير، أو عن طريق الإقرار بِسِمة بارزة في شخصك — فمن الممكن أن تفقد هذا الشرف إذا ما عجزت عن الالتزام بميثاقه. فإذا التزمت بميثاقٍ للشرف، فإنك ستبدي الاحترام لمن يلتزم به، كما ستظهر الامتعاض لمن لا يلتزم به؛ وبالتالي إذا التزمت أنت نفسك بمعايير هذا الميثاق، فستحظى باحترام الذات؛ أما إذا عجزت عن الوفاء بهذه المعايير، فستُكِنُّ لنفسك كل الاحتقار، الذي هو مرادف الخزي. وإذا لم يشعر شخص ما بالخزي عندما يفشل (أو على الأقل، عندما يُمنى بفشل ذريع)، فهذا دليل على أنه لم يكن يُلزم نفسه بالميثاق، وهنا نقول إنه عديم الحياء.

أما ما ينبغي أن تشعر به عندما تلتزم بميثاق ما، فهذا أمر أقل وضوحًا؛ فالفخر هو نقيض الخزي، وربما تكون قد افترضت أن الفخر هو رد الفعل السليم لحصول المرء على الشرف، إلا أن بعض مواثيق الشرف تشترط التواضع فيما بين أصحاب الشرف، وعلى الرغم من ذلك، تدعو مواثيق الشرف، في العديد من المجتمعات، الأفراد الذين يحملون هويات محددة إلى أن يطالبوا بحقهم في التقدير عندما يستحقونه، وأن يصروا إصرارًا شديدًا عليه عندما لا يُمنحون إياه.

وكما تعلَّمنا، لا يعد الشرف مسألة تتعلق بالفرد فحسب. فأولًا — وكما رأينا سابقًا — تعتمد متطلبات ميثاق الشرف على هويتك؛ الأمر الذي يعني أن الميثاق يطالب كل من يشاركونك الهوية بالوفاء بالمتطلبات نفسها. وأما ثانيًا، فيمكنك أن تصبح شريكًا في الشرف الذي يناله من يحملون نفس هويتك، فيما يتعلق بالشعور باحترام الذات أو الفخر عندما يحسنون صنعًا، (وبالخزي عندما يسيئون صنعًا)، وكذلك فيما يتعلق بمعاملة الآخرين لك باحترام أو ازدراء. وينطبق نفس الأمر حتى لو لم تُقْدِم أنت نفسك على فعل أي شيء على الإطلاق.

نظرة للوراء

قد يبدو أن العديد من عناصر هذا التصور لحياة الشرف قد عفا عليها الزمن إلى حد بعيد، أليس كذلك؟ فمن المفترض في زمننا الحاضر أن ندرك الغاية من وراء مثل هذه المُثُل العليا المصطنعة، وأن ندرك أن الأخلاقيات في واقع الأمر تتعلق بتجنب الأذى، أو بالإنصاف، أو بالتوافق، أو بالحقوق؛ وأن جنسك وطبقتك، في أي حال من الأحوال، لا دور لهما في تحديد ما تطالبك به الأخلاقيات. فلا بد للشرف أن يُنفى إلى جزيرة فلسفية بعيدة تشبه جزيرة سانت هيلينا، وأن يُترك هنالك يرقب نياشينه تذوي، وسيفه الذي كان يومًا براقًا يأكله الصدأ.

بالطبع ليست هذه وجهة نظري. أود في هذا الفصل الأخير أن أثبت أن الشرف مناسب تمامًا وعلى نحو مميز لعملية تحويل المشاعر الأخلاقية الخاصة إلى معايير عامة، ولا سيما عندما يتطهر من تحيزاته لطبقة اجتماعية أو لنوع اجتماعي، أو ما شابههما. وتتجلى قدرة الشرف على أن يربط بين ما هو شخصي وما هو عام في السبيل الذي سلكه في بريطانيا وفي الصين، والسبيل الذي يسلكه الآن في باكستان، في التحول من القناعات الأخلاقية الفردية إلى إقامة جمعيات والتخطيط للاجتماعات والالتماسات والحملات العامة؛ وهي كلها أمور ضرورية للنجاح النهائي للحركات السياسية من هذا النوع. وهذا ما سيحض عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع، وهم محقون في ذلك. وهذا أحد الأسباب التي لا نزال من أجلها نحتاج الشرف؛ فالشرف يستطيع أن يساعدنا في صنع عالم أفضل.

بيد أنه لا يقتصر دور منظومات الشرف على مساعدتنا في أن نتعامل مع الآخرين باحترام وتقدير فحسب؛ فهذه المنظومات من شأنها أن تدعمنا في سعينا لتحقيق ما فيه

صالحنا. فإذا صحت المواثيق، تصبح الحياة التي يحياها المرء بشرف حياة جديرة حقًّا بالاحترام. فسيمنح عالم الشرف هذا الأشخاص والجماعات الاحترام الذي يستحقونه، وسيكون الاحترام إحدى مكافآت حياة جديرة بالعيش، كما سيعزز من احترام الذات داخل كل من يحيون هذه الحياة الطيبة. فعالم يُمنح الاحترام فيه لمن يحيون حياة طيبة هو عالمٌ سيزيد فيه عدد من يستطيعون أن يحيوا مثل هذه الحياة؛ فثقافة الاحترام ستدعمهم. ومن ثم، ليس الشرف بقايا متحللة لمنظومة ما قبل الحداثة. فالشرف — في أعيننا — هو ما كان عليه الشرف دومًا: محركٌ يستمد وقوده من الحوار الدائر بين تصورنا لذاتنا ونظرة الآخرين لنا، ومن شأن هذا الحوار أن يقودنا إلى أن نتحمل بكل جدية مسئولياتنا في العالم الذي نتشارك فيه. فامرأة، مثلًا، تتمتع بالنزاهة ستهتم بأن تفي بمثلها العليا. وإذا نجحت في ذلك، فقد ندين لها بالاحترام، إلا أن الاهتمام بفعل الصواب يختلف عن الاهتمام بجدارتك بالاحترام. فالاهتمام بنيل الاحترام هو ما يربط طيب العيش بالمكانة التي نتبوَّءها في أي عالم اجتماعي. فالشرف يرقى بالنزاهة إلى الصعيد العام.

التحدي الأخلاقي

ولكن إذا كان ما يهمنا هو التقدم الأخلاقي، فلماذا كل هذه الضجة حول الشرف؟ فعلى كل حال، نحن نعلم أن الأمر قد يسير في الاتجاه الخاطئ بنفس اليسر الذي قد يسير به في الاتجاه الصحيح. فبصرف النظر عن الشرف، كان اتهام وينتشيلسي لويلينجتون بالخديعة أمرًا خاطئًا، كما كان فيه إساءة لسمعته، وقد تعتقد أنه كان ينبغي على ويلينجتون أن يطلب من وينتشيلسي الاعتذار، لا لأن شرفه قد أُهين، ولكن ليصلح ما أفسدته الكذبة. وهنا يكمن التحدي الذي تضعه المسائل الأخلاقية أمام الشرف؛ إذا كان على المرء أن يفعل الصواب لأنه الصواب؛ الأمر الذي يعتبر من المثل العليا للحياة الأخلاقية التي كان إيمانويل كانط أول من عبَّر عنها؛ إذن فالمنظومة التي كان يحتكم إليها هؤلاء السادة النبلاء موضع اعتراض. فحتى عندما توجههم منظومتهم إلى فعل ما يصادف أنه الصواب، فإنهم يستندون في فعلهم للصواب إلى الأسباب الخطأ. وإذا كان من الخطأ أن تكذب أو أن ترفض أن تتقدم باعتذار واجب عليك، فلماذا لا تقول هذا بكل صراحة؟ لماذا تلجأ إلى الزج بالشرف في المسألة؟

فلنتدبر أبسط المسائل. لنفترض أنني شخص يتمتع بحس الشرف. ولنفترض أن ميثاق عالم الشرف الخاص بي يمنح الحق في الاحترام لمن يتعامل بأمانة مع الآخرين، وهذه الأمانة في التعامل بالطبع من مقتضيات الأخلاقيات كذلك. فإذا ما سولت لي نفسي يومًا أن أكذب أو أن أغش أو أن أسرق، فسأجد العديد من الأسباب التي تساعدني على أن أقاوم مثل هذا الإغراء. وأبسط هذه الأسباب هي أن مجرد الإقدام على هذا الفعل سيكون خطأً. وإذا أحجمت لهذا السبب، أكون قد أظهرت ما يسميه كانط الإرادة الخيِّرة؛ أي إنني أفعل الصواب لأنه الصواب. ويعتقد كانط — كما قال في أول جملة له في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» — أنه ليس ثمَّة ما يمكن أن يُعد خيرًا بدون حدود أو قيود، اللهم إلا الإرادة الخيرة.[2]

ولكنني أود كذلك أن أحافظ على حقي في الاحترام؛ لأنني لدي حس الشرف. ومن ثم، يتوافر لديَّ سبب آخر للإحجام؛ ألا وهو: الحفاظ على شرفي. أود أن أكون جديرًا بالاحترام، سواءٌ وُجد من يحترمني بالفعل أو لا. إذن، فالواجب والشرف كلاهما يمدني بأسباب لا علاقة لها بردود فعل الآخرين في الواقع، وإنما بأسباب تعد داخلية من هذا المنطلق. ولكن ثمة أسباب خارجية أيضًا لفعل الصواب، أسباب ترجع إلى ما سيحدث إذا ما اكتشف الآخرون أنني قد اقترفت خطأً، مثل الخوف من معاقبة القضاء. وبصفتي شخصًا يتمتع بالشرف، فإنني أهتم بكوني جديرًا بالاحترام، كما أهتم بحصولي على هذا الاحترام بالفعل؛ فأنا أحب أن أكون محترَمًا، وإذا ما فقدت احترام الآخرين لي، فإنهم سيتعاملون معي معاملة أقل جودة.

كان من بين الأسباب التي طرحها كانط لمزايا أن تنبع أفعالنا من إرادتنا الخيرة هو أننا إذا حاولنا أن نفعل هذا الأمر ونجحنا فيه، فلن يكون ما فعلناه من صواب في العادة من قبيل الصدفة. ومن ناحية أخرى، ذكرتُ لتوي أن أي فرد لا يقدم على أي فعل إلا بدافع من اهتمامه بالأسباب الخارجية لن يفعل الصواب إلا إذا اعتقد أنه قد يكشفه الآخرون. ولكن إذا نظرنا إلى الحالة التي طرحتها، الحالة التي يُكِنُّ فيها الميثاق احترامًا لمن يقومون بما هو صحيح أخلاقيًّا، عندها يصبح الاهتمام بالشرف مثله مثل الإرادة الخيرة. فإذا كان قيامي بما هو صحيح أخلاقيًّا سيعود عليَّ بالاحترام، إذن سيصبح الدافع وراء الشرف موجودًا أيًّا كانت الاحتمالات التي يطرحها الموقف الخارجي. وإذا كنتَ تضع الإرادة الخيِّرة موضع تقدير للسبب الذي ذكره كانط، فبإمكانك أن تضع الشرف هو الآخر موضع تقدير للسبب نفسه، شريطة أن يكون ميثاق الشرف قد ربط

بين الشرف وفعل الصواب. حينها لن تكون العلاقة التي تربط الشرف بفعل الصواب رهن شرط، بل ستكون نابعة من الداخل.

أعتقد أن هذا ليس رأي كانط نفسه، ففي الجزء الأول من كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، عندما كان يتأمل بصراحة «الميل نحو الشرف» بصفته دافعًا، قال: إنه ليس جديرًا بأعلى درجات الاحترام، حتى عندما يصادف ما يتفق مع المصلحة العامة ومع الواجب. والسبب — في رأيه — أن الأمر الوحيد الذي يستحق كامل الاحترام هو أن يحسن الإنسان صنعًا لأن هذا هو الصواب؛ أي أن يتصرف بدافع الواجب، كما يصفه في بعض المواضع.

إن ما يناقشه كانط هنا هو الحالة التي يتزامن فيها وجود الشرف والواجب نتيجة لما أطلق عليه «الصدفة السعيدة». إذن، فهو لا يعتقد في إمكانية أن أكون قد تلمستُ نوعًا من الشرف تربطه بالأخلاقيات علاقة «ليست» من قبيل الصدفة. وهنا ربما كان سيوافقني الرأي على أن الشرف من شأنه أن يصبح دافعًا له نفس قيمة الواجب، في الحالة الخاصة التي يكون فيها ميثاق الشرف ذا صبغة أخلاقية كاملة، فلا يمنح الاحترام إلا لمن يقوم بواجبه الأخلاقي. وقد كان رأي ويلبرفورس مشابهًا لهذا الرأي، كما رأينا سابقًا، وكل من كانط وويلبرفورس نموذجٌ للورع البروتستانتي.

إلا أن كانط نفسه عاد ليقول إننا ينبغي علينا أن «نمتدح ونشجع» الأفعال الصالحة التي تكون بدافع من الشرف.[3] وهذا رأي منطقي؛ ففي نهاية المطاف، إذا استصعب المرء التصرف بدافع الواجب (والواضح أن هذا هو الواقع)، فإنه يتوافر لدينا السبب الكافي لأن نضمن وجود أسباب أخرى تحمله على فعل الصواب. وحتى يتسنى لنا مواجهة هذا التحدي الأخلاقي، لا نحتاج إلى أشكال من الشرف أُضفي عليها الطابع الأخلاقي بالكامل، جاعلين بذلك الحق في الاحترام رهنًا بالقيام بالواجب الأخلاقي فحسب. فما نحتاجه هو مواثيق للشرف «متوافقة» بالفعل مع الأخلاقيات، وهذا مطلب أضعف بكثير من المطلب السابق. والواقع أن كانط — مثله مثل مفكري التنوير الآخرين الذين ذكرناهم في الفصل الأول — دائمًا ما يكتب عن الشرف وكأنه أمر حسن.

ولكن يبقى أن الحقيقة التي تقضي بأن الشرف من شأنه أن يدفع المرء إلى فعل الخير ليست بالسبب الكافي للإقدام على فعل الخير، أليس كذلك؟ فبالنسبة لكانط، يرتبط الحديث عن الأسباب بأمر جليل للغاية؛ ألا وهو، الحرية؛ أي تصوري لذاتي بوصفي شخصًا حر التصرف. فالحرية لا تعني أن يكون المرء غير مقيد؛ بل تعني أن يكون

مقيدًا بأسباب. إذن أن أكون حرًّا يعني أن أرى نفسي متجاوبًا مع أسبابٍ للإقدام على تصرف ما. إن الأسباب أمور تُعقل، ولا يقتصر هذا على الشخص المعني بالأسباب. ومن هذا المنطلق، لا نستطيع أن نؤوِّل من جديد الأسباب التي قادتنا إلى اختياراتنا على أنها مجرد تأملات لما صادف أننا نريده. فعندما أقول إنني «أدرك» سببًا ما، فهذا يعني أن هذا السبب «معقول» في رأيي بوصفه أساسًا أستند إليه في القيام (أو التفكير أو الشعور) بشيء ما. فالسبب يجعلني أفهم لماذا ينبغي عليَّ فعل شيء ما. وإذا أردت «أنت» أن تفهمني، فعليك أن تدرك أن السبب يمنحك ما تحتاجه لتبني عليه رأيك كذلك. فرؤيتك لاختياراتك على أنها نابعة من رغبات مجردة يعني أنه ليس لديك أي أسباب حقيقية مطلقًا. ولا عجب في أن الكلمة اللاتينية للإرادة المجردة هي arbitrium، التي صارت في الإنجليزية arbitrary، وتعني: «اعتباطي». لقد فطن كانط إلى أن الإرادة الحرة ليست إرادة غير خاضعة للحكم؛ بل هي إرادة تحكمها أسباب. وأي إرادة تحكمها أسباب عليها أن تأخذ هذه الأسباب على أن مصدرها يأتي من خارجها.

ما أود أن أثبته — على العكس من كانط — هو أن الشرف دعوة من دعوات العقل؛ فالشرف دعوة تقوم على أساس إدراكنا للعديد من المعايير المختلفة التي تفترضها مواثيق الشرف هذه مسبقًا. وعندما تكون هذه المعايير منطقية ومعقولة بالنسبة لنا؛ أي عندما نقطن جميعًا عالم الشرف نفسه، عندها ندرك أن من يفي بهذه المعايير يستحق احترامنا. أحيانًا سيكون المعيار هو الأخلاقيات، كما سبق ورأينا. ولكن في أحيان أخرى، لن يكون هذا هو الحال.

مشكلة الهرمية

في بعض الأحيان، يحفزنا إحساسنا بالعدل أو اهتمامنا بفعل الصواب، سواءٌ لاحظه الآخرون أو لم يلاحظوه. ولكن في أحيان أخرى، نجد حافزًا (أو حافزًا إضافيًّا) في الطريقة التي نتوقع أن تكون عليها استجابة الآخرين لما نفعله. فعلى سبيل المثال، نحن نلقَى معاملة أفضل ممن يكن لنا مشاعر الود، ولذلك السبب نرغب في أن يحبنا الآخرون. وهذا ما نطلق عليه اسم الأسباب «الوسيلية» للاهتمام بموقف الآخرين منا. ولكننا نحن البشر نتجاوب على وجه العموم مع مشاعر الاحترام والازدراء، لا لتوافر الأسباب الوسيلية لدينا، ولكن لأننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من ذلك. إنها حقيقة واقعة عنا تقضي بأننا

نرغب في أن نحظى باحترام الآخرين، وأننا — إلى حد ما — نرغب في هذا الاحترام من أجل الاحترام في حد ذاته.

وقد اقترح بعض علماء علم النفس الاجتماعي مؤخرًا تصنيفات للعواطف الأخلاقية الأساسية، وهي — على حد وصفهم — المشاعر التي «تجنِّدها» الثقافات لتعزيز معاييرها. وتتضمن القائمة الاستجابات المتعلقة بتجنب الأذى أو التخفيف من حدته؛ وبالإنصاف والتبادل؛ وبالنقاء والتلوث؛ وبالحدود الفاصلة بين من ينتمون لجماعة ما ومن هم خارجها؛ وبما يطلقون عليه «الإجلال» و«السمو».[4] ولكنهم أيضًا يعترفون بميلٍ إنساني أساسي تجاه الحرص على الهرمية والاحترام، حيث يُفهم الاحترام على أنه مشتق من الهرمية. وقد عبَّر جون لوك عن هذه الفكرة بإيجاز في عام ١٦٩٢، عندما كتب منذ زمن طويل يقول: «إن الازدراء، أو عدم تلقي الاحترام المناسب، الذي تفضي به النظرات أو الكلمات أو الإيماءات … الصادرة عن أي شخص كان، دائمًا ما تجلب معها الشعور بعدم الارتياح؛ فلا يستطيع أي شخص أن يتقبل بصدر رحب أن يُعامل بازدراء.»[5] فمن المعقول أن نفترض أن المشاعر والممارسات المرتبطة بالشرف — من تقدير وازدراء واحترام وتوقير — قد تطورت بين أفواج الإنسان الأول تطورًا هرميًّا. فهل يعني هذا أن الشرف رجعي بطبيعته؟

ليست هذه بالمشكلة الهيِّنة التي نغض عنها الطرف بسهولة، فإحدى المشكلات التي واجهها ميثاق الشرف البريطاني للسادة النبلاء هي أنه وزَّع الاحترام توزيعًا هرميًّا لا يتناسب والأخلاقيات. صحيح أن ميثاق الشرف كان يطالب أي سيد نبيل بأن يتحدى سيدًا نبيلًا آخر إذا ما حال بينه وبين حقه في الاحترام بصفته ينتمي للسادة النبلاء، إلا أن هذا الميثاق لم يفرض المتطلبات نفسها في حالة انتماء صاحب الاتهام لطبقة أدنى. فكان رد الفعل اللائق عندما يعاملك رجل ينتمي لطبقة أدنى بعدم احترام هو ضربه بالسوط. وقد كان السوط رمزيًّا في هذا السياق. فقد كان الفارق بين الفرسان وغيرهم ممن ينتمون للنظام الإقطاعي هو الفارق نفسه بين من يقاتل ممتطيًا فرسه ومن يقاتل مترجلًا. فالسوط يرمز إلى مكانة صاحبه باعتباره سيدًا نبيلًا، وباعتباره ممن يمتطون الخيل؛ فكلمة chivalry في الإنجليزية مصدرها كلمة فرنسية تعني الفارس chevalier، وهو من يمتطي cheval؛ أي الفرس. (ولا يزال أرفع وسام في فرنسا اليوم وسام جوقة الشرف برتبة فارس.)

بالتأكيد كان لميثاق الشرف الخاص بالسادة النبلاء متطلبات تتعلق بأشكال معينة من السلوك منها القيام بالواجب تجاه الملك والوطن، والكياسة، إلى آخره. بيد أن الميثاق

كان يراعي حقائق متعلقة بالأصل والنسب بالإضافة إلى معايير السلوك؛ فأنت تجني نقاطًا إضافية لكونك أصيل المحتد والنسب. وهذه السمة التي امتازت بها المعايير هي نفسها التي منحت الأمير هال حقه في الشرف. ففي القرن الثامن عشر، كان من الجائز بين الحين والآخر أن يُسَلَّم بأن شخصًا ما استطاع أن يتغلب على أصله؛ أي إنه استطاع أن يصبح واحدًا من «السادة النبلاء بطبيعته» (وهي عبارة مفعمة بالاستعلاء). ولكن نادرًا ما كان يُسَلَّم بأن أي رجل أو أي امرأة من النبلاء بالمحتد والنسب قد أصبح واحدًا من العامة بطبيعته. (إلا أنه بالطبع ثمة العديد من الشابات اللاتي تعلَّمن من قراءة الروايات أنه بإمكان أحد أفراد الطبقات الرفيعة أن يقدم على تصرفات تليق بالغوغاء.)

إن رحلة الكفاح من أجل تحطيم الصلة الوثيقة بين الشرف والأصل لهي رحلة قديمة قدم الصلة نفسها تقريبًا. فلنتذكر هوراس، وهو ابنٌ لعبد محرر، مخاطبًا ميسيناس، وهو أغنى أغنياء رعاة الفنون وأرفعهم شأنًا في روما في عصر أغسطس، قبل ألفي عام. يقول ميسيناس إنه «لا أهمية لأصل والديك ما دمت فاضلًا»، إلا أن هوراس يشكو من تبني معظم أهل روما وجهة النظر المناقضة.[6] فها هو الشاعر يتذمر من أن أي شخص يتقدم لشغل منصب عام يُسأل عن «أصل أبيه، وما إذا كان غير جدير بالشرف لأن أمه من أصل مغمور».[7] وهذه هي السمة المميزة لمنظومة الشرف القديمة التي نرفضها، حيث صارت تساورنا الشكوك تجاه فكرة جدارة بعض الأشخاص بمعاملة أفضل (أو أسوأ) على أساسٍ من هوياتٍ لا يد لهم فيها. ويعتقد الناس أنه ينبغي ألا تمنحك المكانة الاجتماعية، أو الطبقة الاجتماعية إذا شئت أن تسميها كذلك، أي حقوق أخلاقية، وينطبق الشيء نفسه على العرق والنوع والميول الجنسية.[8]

وليس الرابط بين الاحترام والهرمية رابطًا دائمًا بكل تأكيد. نذكر أن الاحترام الإقراري يعني أن تعامل شخصًا ما بطريقة تتناسب مع الحقائق التي نعرفها عنه، وأن هذا يعد في أغلب الأحيان واجبًا أخلاقيًّا. فعلى سبيل المثال، يعد الواجب الأخلاقي الذي يقضي بتجنب التسبب في ألم لا داعي له للآخرين مشتقًّا من الاحترام الذي يجب علينا تجاههم نتيجة لقدرتهم على تحمل المعاناة. وكما رأينا، فإن ميثاق الشرف البريطاني الخاص بالسادة النبلاء نفسه يتضمن شكلًا من أشكال الاحترام الإقراري؛ ففي سياق الافتراض القائم على معلومات أساسية عن العضوية في طبقة اجتماعية مشتركة، يؤكد الميثاق على شكل محدد للتكافؤ الاجتماعي. فها هو التبارز الذي استهللنا به حديثنا قد جاء ببطل حرب مخضرم وبنظير له مغمور ليقفا على أرض المعركة على قدم المساواة.

ولكن لا مجال لإنكار أن الاحترام التقديري، نتيجة لطبيعته النسبية، يفضي بالفعل إلى هرمية من نوع ما، وذلك على الرغم من أنه ينبغي علينا ألا يقودنا ذلك إلى الاعتقاد بأنه يتصادم والأخلاقيات. فعندما يقدم شخصٌ ما على عملٍ بطولي من المنظور الأخلاقي، نصبح مدينين له، لا بالاحترام الإقراري الطبيعي فحسب، بل بالاحترام التقديري كذلك، وعندها يكون التقدير الذي نمنحه لهذه الشخصية تقديرًا تغمره المشاعر الأخلاقية. وفي الوقت ذاته، يتضمن الجزء الأكبر من هذا التقدير، أو الجزء الأكبر من الشرف الذي نمنحه إياه، معايير لا علاقة لها بالأخلاقيات من قريبٍ أو بعيد. فعندما نضفي شرفًا على كبار المفكرين والفنانين والرياضيين، فإن هذا لا يعني بالضرورة أننا نقيِّم مناقبهم الأخلاقية. (والواقع أننا في زمننا الراهن قد اعتدنا على أن يخذلنا أبطالنا الأكاديميون والفنانون والسياسيون والرياضيون في الجانب الأخلاقي.) ولكن عادة ما يعكس التقدير معايير معقولة للتقييم في المجتمعات التي تصدر أحكامها على أساس من الجدارة والكفاءة. أما لي أن أقدِّر الحائز على جائزة نوبل، أو أن أقدِّر شخصًا منحته جامعتي درجة فخرية لخدماته الخيرية للإنسانية، أو أن أقدِّر الحاصل على وسام جوقة الشرف، أو على وسام الكونجرس للشرف؟

كما يقول طائر الدودو في رواية «أليس في بلاد العجائب»: ««الكل» قد ربح، و«الكل» يجب أن يحصل على جوائز.» إلا أننا لا نعيش في بلاد العجائب، فلا نملك إلا أن نعترف بوجود تدرجات هرمية في مجالات مثل الرياضة أو الإنجاز الفكري؛ فأخذك هذه المجالات على محمل الجد لا يعني سوى أنك تدرك أنه من شأن أدائك أن يكون أفضل أو أسوأ في تلك المجالات؛ وبالتالي، تستطيع أي منظومة للتقدير نُظِّمت تنظيمًا سليمًا أن تساند الدوافع التي ينبغي أن نرغب في مساندتها. وبما أن الآليات النفسية التي يقوم على أساسها التقدير ستعمل — شئنا أم أبينا — تبقى السياسة العاقلة الوحيدة هي العمل على تنظيمها قدر المستطاع حتى تتوافق مع الغايات التي يمكن أن نؤيدها.

وردًّا على التشكيك البروتستانتي في التقدير (من النوع الذي رأيناه في فكر ويلبرفورس)، يؤكد هيوم على أن «الرغبة في الشهرة أو الصيت أو في ميزة من الميزات أبعد ما تكون عن العرضة للوم لدرجة تجعلها تبدو وكأنها جزء لا يتجزأ من الفضيلة والنبوغ والقدرة وكرم النزعة أو نبلها».[9] أما «الفضيلة» عند هيوم، فتعني بالطبع التميز الأخلاقي؛ وأما «النبوغ»، فيعني التميز في صوره الأخرى. ويأتي رأي هيوم هنا على النقيض من رأيه الذي نقلناه عنه في الفصل الأول، فهناك كان رأيه أنك تستطيع أن

تحظى بالشرف دون الفضيلة، فشرف المتبارز «المنفلت أخلاقيًّا» شرفٌ باطلٌ؛ أما هنا، فيصر هيوم على أنه من الصعب الحفاظ على التميز دون الدعم الذي يقدمه الشرف لممارسة هذا التميز. ليس الشرف والأخلاقيات شيئًا واحدًا؛ إلا أنه من الممكن بلا شك استغلال العوامل النفسانية التي يستنفرها الشرف في خدمة الإنجاز البشري.

التعطش للدماء

إذن، يستطيع الشرف أن يكون على قدر التحدي الأخلاقي، كما يستطيع أن يطهِّر نفسه من استناده إلى أشكال للهرمية غير مشروعة من الناحية الأخلاقية. بيد أن الشرف يواجه تحديًا ثالثًا أودُّ أن أسلط الضوء عليه، وهو أن الشرف سيبدو كأنه على علاقة غير جذابة بالعنف. فالمبارزة، وعادة ربط الأقدام، والاسترقاق، وجرائم الشرف؛ كلها مرتبطة بأشكال للحياة يُحَافَظ فيها على الشرف عن طريق الاقتتال، أو التسبب في الألم. وربما كان للمشاعر ذات الصلة بالشرف، في مطلع تاريخ جنسنا البشري، دورٌ في منح هيكل متماسك للجماعات التي كانت تستطيع الصيد، وحماية نفسها من المعتدين، والتشارك في مهمة تربية الأطفال. كان تنسيق عمل الجماعة يقوم على أساس أنماط من الإذعان للحكم والطاعة في السلوك. ثم جاءت الثقافة لتأخذ هذه الآليات الأساسية وتستغلها لخدمة أغراض أخرى. إلا أنه في كثير من الأحيان تُمنى هذه الأدوات التي كان الغرض منها الحفاظ على المنظومة بالفشل، وعندها، فإننا نحن البشر — ولا سيما الرجال منا — نتقاتل على الأرجح.

نحن بحق جنس عنيف على نحو مذهل؛ فنحن نتقاتل داخل الجماعات إلى درجة تصل إلى القتل في كثير من الأحيان؛ كما ننظم صفوفنا بغرض الاقتتال مع جماعات أخرى أكثر من أي جنس آخر. فنحن نتقاتل بغرض الحصول على الغذاء والجنس والسلطة، كما نتقاتل من أجل الشرف. ففي سبيل البحث عن الشرف، ينفق البشر الموارد، كما يعرِّضون — وبخاصة الرجال منهم — حياتهم للخطر. ولا بد أن هذه التصرفات قد وقرت في نفوسنا بوصفها نزعة وراثية ما دام لكلفتها مزايا تعويضية. وأيًّا ما كانت هذه المزايا، فمن المفترض أن تفسر السبب وراء حدة حرصنا على الهرمية، وكذلك قدرتنا على تحديد موقعنا وموقع الآخرين من درجات التسلسل الهرمي.

لا بد إذن أن التغيرات التاريخية التي وضعت حدًّا للمبارزة والاسترقاق وعادة ربط الأقدام قد غيَّرت من الشرف، ولكنها لم تقضِ عليه. فكما رأينا، كان كل واحد من هذه

التغيرات جزءًا من ثورة أكبر وأطول شهدتها العواطف الأخلاقية، وكان هدفها التقليص من الدور الذي تلعبه الطبقة الاجتماعية والعرق والنوع في رسم ملامح الهرمية. أدت هذه التغيرات الاجتماعية إلى تغير معنى الشرف؛ ولكنها لم تدمر كل درجات الهرمية؛ حيث إنها تفتح المجال على وجه الخصوص أمام التميُّز على أساس من الجدارة والكفاءة، فتهدف على الأحرى إلى تغيير المقاييس وتعديل المعايير التي يُقيَّم الناس على أساسها، ولكن يبقى أمامها مشروع اجتماعي محوري آخر؛ وهو ترويض تعطش الشرف للدماء.

يعد هذا بحق أحد أهم إنجازات الثورة الأخلاقية التي وضعت حدًّا للمبارزة في بريطانيا. فقد قضت على نوع معتاد من الاحتكام للعنف، كما كبحت جماح النزاعات التي كان محورها الشرف. (وفي هذا مفارقة من نوع ما. فقد كانت قواعد المبارزة ذاتها في يوم من الأيام خطوةً للأمام على طريق الإصلاح الأخلاقي؛ فجاءت لتحل محل ثقافة كانت سائدةً في إيطاليا في عصر النهضة تسمح للشاب أن يذود عن شرفه عن طريق الاقتتال غير الخاضع لأي تنظيم، من النوع الذي قُتل روميو تيبالت على أساسه في مسرحية شكسبير.) وقد أصر الكاردينال نيومان، في المناقشة التي أشرت إليها آنفًا، على جانب النبل في وصفه للسادة النبلاء، وفي وصفه لهذه القيمة من المثل العليا — الذي امتد لصفحات وصفحات — مادةٌ ممتعةٌ للقراءة. فالسيد النبيل في نظر نيومان يتجنب التسبب في الألم للآخرين، كما «يمنح اهتمامه لجميع من حوله؛ فهو حنون مع الخجول، ولطيف مع غير الودود، ورحيم مع السخيف؛ يستطيع أن يتذكر من يتحدث إليه؛ حريص على تجنب التلميحات في غير محلها والموضوعات التي من شأنها أن تثير غضب الآخرين؛ ونادرًا ما يكون بارزًا في أثناء الحوار، ولا يكون مملًّا أبدًا».

ويستطرد الكاردينال بعد برهة قصيرة، وكأنه يوبِّخ عن عمد المتبارزين من جيل سابق (وإن كان بطريقة ضمنية)، فيقول: «كما يتمتع بحسن التقدير للمواقف أكثر من سواه بحيث لا يشعر بالإهانة عند الإساءة إليه، فهو مشغولٌ لدرجة لا تسمح له بتذكر الإهانة، ومتسامح لدرجة لا تسمح له أن يحمل ضغينة.»[10] وثمة مجموعة كبيرة من الحجج فيما بين «رجل العواطف» الذي تحدث عنه ماكينزي وستيرن في أواخر القرن الثامن عشر وبين تعريف نيومان للسيد النبيل في منتصف العصر الفيكتوري، سواءٌ في صورة أعمال أدبية أو في صورة مقالات أخلاقية، هدفها جميعًا إزاحة الذكورية سريعة الانفعال والمميزة لساحات الاقتتال جانبًا، وكذلك مشاعر الغيرة المميزة للشرف العسكري، ليحل محلهما الكياسة الأكثر لطفًا المميِّزة للصالونات.

إلا أن ترويض الشرف الشخصي الذي يليق بالسادة النبلاء لم يقضِ تمامًا على إغراء السعي بالسيف والسلاح لنيل الشرف الجمعي. فقد كتب نيومان يقول إن الرجال البريطانيين كانوا يشاركون في معارك من أجل إمبراطورية آخذة في الاتساع، وقد تشرَّبوا مفاهيم عن الشرف تعود لأكثر من خمسمائة عام من قراءتهم لمسرحيات شكسبير التاريخية أو لكتابات معدلة لمسرحية «موت آرثر». لقد بدأ القرن العشرون بحرب ارتُكبت بها مذابح يعجز عنها الوصف، وصار من المستحيل تذكر الهدف من ورائها. وعلى الرغم من ذلك، نجد روبرت بروك — الشاعر الإنجليزي الشاب مرهف الحس، الذي كان من المفترض أن يرى المبارزة أمرًا سخيفًا — يمجد إهدار الحياة الإنسانية بلا طائل بحماسة ظاهرة:

انطلقي، أيتها الأبواق، انطلقي! فلقد جلبوا لنا، على قلتنا،
قداسةً افتقرناها طويلًا، وحبًّا، وألمًا.
لقد عاد الشرف، كالملك، للأرض،
ليثيب رعاياه خير الثواب.
والنبل عاد ليسلك دروبنا.
وقد آل إلينا حقنا في الميراث.[11]

يزعم القائمون على تدريب جيوشنا أن الشرف العسكري ضروري في تحفيز الجنود على خوض الحروب وتهذيب سلوكهم في الوقت ذاته. وإنني أميل إلى تصديق هذا الزعم لأسباب سأذكرها بعد قليل، إلا أن المشكلة تكمن بالطبع في أن مثل تلك العواطف التي عبَّر عنها روبرت بروك تجعل احتمالات خوض الحروب أكثر ترجيحًا، فأيُّ نفس — حتى وإن كانت على درجة معتدلة من الإحساس — تستطيع أن تقاوم إغراء الاستجابة لنداء تلك الأبواق؟

لا شك أن أملنا في أن يكون بمقدور المجتمع الدولي في المستقبل القريب إيجاد طرق لإدارة الاختلاف في الرأي تقضي نهائيًّا على شبح الحرب هو ضربٌ من ضروب المثالية. وإذا كانت الجيوش شرًّا لا بد منه، فإن حياة الجندي المحترف لا تزال من الميادين التي تحتاج إلى شيء شبيه بالثقافة الخالدة للشرف العسكري، شرف مثل شرف الأمير هال.[12] إلا أننا نحتاج إلى أن نبقيه في هذا الميدان، ساحة القتال، وليس في ميدان السياسة الخارجية.

التقدير ومبادئ الأخلاق المهنية

كما رأينا فإن الاحترام الإقراري في صورته الأساسية حقٌّ مكفولٌ لكل فرد في صورة الكرامة الإنسانية، إلا أن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نمنح أشكالًا مختلفة من الاحترام لأناس ذوي هوية معينة؛ فنحن نمنح حق الاحترام الذي هو على هذه الدرجة من الخصوصية للقسيس في أثناء القداس، كما نمنحه للمدير في العمل، ولضابط الشرطة في زيه الرسمي، وللقاضي في دار القضاء، وللعديد من الموظفين العموميين في أثناء أدائهم لواجباتهم، وعادة ما يأخذ الاحترام في هذه الحالات شكلًا من أشكال الإذعان المرهون بسياق ما؛ فنحن مثلًا نخاطب القاضي في المحكمة بلقب: «سيادتكم»، ولا ننتقده في المحكمة بالصراحة نفسها التي قد نلجأ إليها إذا ما ارتكب خطأً قانونيًّا في أثناء حوارٍ على مأدبة عشاء.

إن إحدى عواقب تحول ثقافتنا إلى النظام الديمقراطي أنه صار من غير المتوقع أن يُظهِر الناس هذا النوع من الإذعان للمواطنين إخوانهم خارج سياق الأدوار الخاصة التي يقومون بها؛ فعلى سبيل المثال، في شكل من أشكال الحياة الاجتماعية الأقدم والأقل ديمقراطية، كان الرجل يتوقع امتثال المرأة له، كما كانت الطبقات الاجتماعية العليا تتوقع الإذعان نفسه من الطبقات الأدنى، وكذلك كان يتوقعه الرجل الأبيض من الرجل الأسود ... وقد كانوا يتوقعونه في كل مكان وفي كل زمان. نتج عن هذا عوالم اجتماعية حُرِم فيها الجزء الأكبر من البشر من خوض تجربة أكثر أشكال الإقرار إيجابية.

ولكن فيما يخص الحفاظ على هذه الأدوار الاجتماعية الخاصة وتهذيبها، يضطلع الاحترام التقديري بدور حيوي؛ فهو يساعد في الحفاظ على معايير السلوك ذات الطبيعة الملحَّة. فالتقدير، كما يشير جيفري برينان وفيليب بيتيه، بصفته سبيلًا من سبل تشكيل سلوكياتنا، يخضع في الواقع لرقابة جميع أفراد عالم الشرف. والسبب وراء ذلك بسيط؛ فالأشخاص في أي عالم من عوالم الشرف ينظرون تلقائيًّا نظرة احترام إلى من يوفون بميثاق عالمهم، وينظرون نظرة ازدراء إلى من ينتهكه. ومع هذه الطبيعة التلقائية لردود الأفعال، يصبح الحفاظ على المنظومة أمرًا هينًا للغاية في واقع الأمر، فكل ما تحتاجه المنظومة هو أن تكون استجابتنا الاستجابة التي ننزع إليها بطبيعة الحال.

ولكن هبْ أنك تود أن تحقق الأثر نفسه من خلال الآلية الرسمية للقانون. عندها سيكون عليك منح فئة محددة من الأشخاص سلطات جديدة لحفظ النظام وإصدار الأحكام؛ الأمر الذي سيثير مخاوف جديدة. ستجد نفسك أمام السؤال اللاتيني القديم: من

سيحرس الحرس؟ إن إحدى السمات الجذابة لمنظومة التقدير التي تمتاز باستخدامها للموارد بفعالية هي أننا جميعًا حراسها. فلا يتمتع أي فرد بالسلطة المركزية التي تخوِّل له استخدام حوافز التقدير، التي يتمتع بها ضابط الشرطة عندما يلقي القبض عليك، أو القاضي عندما يصدر حكمه.[13]

ولنتدبَّر ميثاق الشرف العسكري: يخاطب الميثاق الأشخاص بصفتهم من الجنود (أو من قوات مشاة البحرية، أو من الضباط … إلخ؛ حيث يوجد العديد من الهويات ذات الصلة)، أو بالطبع كما صار من المعلوم لدينا، بصفتهم من الأمريكيين، أو من الإنجليز، أو من الباكستانيين. وفي الوقت الذي قد يشعر فيه الجندي بالخزي عندما تسيء فرقته أو فصيلته التصرف، أو بالفخر عندما تحسن صنعًا، فإن ما يعنيه في الأساس هو أنهم أنفسهم ينبغي أن يتبعوا مواثيق الشرف العسكرية.

وهنا يجدر بنا السؤال عن السبب وراء الاحتياج إلى الشرف في هذا السياق؛ ففي نهاية المطاف، يمكن أن نكتفي بالقانون في حد ذاته لتوجيه جيوشنا؛ فالانضباط العسكري يجعل الاستفادة من كافة أنواع العقاب أمرًا يسيرًا. كما أن المرتزقة يحركهم المال. إذن، لماذا تعد أنواع التنظيم الاجتماعي هذه — سواء في السوق أو القانون — غير كافية لإدارة جيش من الجيوش، ما دامت كافية على سبيل المثال لإدارة المهام الأخرى للدولة، مثل صيانة الطرق السريعة؟

حسنًا، بادئ ذي بدء، يحتاج كل من نوعي التنظيم سابِقَي الذكر إلى المراقبة. فحتى يتسنى لنا أن نمنحك علاوة أو أن نفرض عليك عقابًا ما جزاءً لمخالفتك للقانون، ينبغي توافر من يستطيع أن يستدل على ما قد فعلته. ولكن عندما تكون المعركة حامية الوطيس، يكون الغبار من الكثافة بحيث يحجب الرؤية تمامًا. وإذا كان هدف الجندي مجرد الحصول على علاوة أو تفادي الحبس، فلن يكون لديه الحافز لأن يحسن التصرف في اللحظة التي نكون فيها في أمسِّ الحاجة إليه. من الممكن بالطبع أن نكرِّس الكثير من الجهود باهظة التكاليف لتوفير هذا النوع من الرقابة؛ فمثلًا نستطيع أن نزوِّد كل جندي بجهاز يراقب كافة تحركاته وتصرفاته، ولكن ستكون مقابل كُلفة نفسية وأخلاقية علاوة على التكلفة المالية غير الهينة. وعلى النقيض، يستطيع الشرف، الذي يرتكز على أساسٍ من حس الجندي الشخصي (وكذلك أقرانه) بالشرف، أن يلعب دورًا فعالًا دون أي مراقبة خارجية؛ وعلى العكس من نظام القانون أو عقود السوق، فإن أي فرد موجود في عالم شرف ما وينتمي إليه يصبح أداة تنفيذ لميثاقه بكل فعالية، وعليه تنخفض كُلفة

تطبيق الشرف على أرض الواقع انخفاضًا كبيرًا، وعندها، كما أشار برينان وبيتيه، لن يساورنا القلق بشأن حراسة الحراس.

ثمَّة سبب آخر وراء تفضيل الشرف على القانون باعتباره آلية من آليات تحفيز الجنود. إن التضحيات الأكثر فائدة في الحروب هي من النوع الذي يتطلب أن تتحمل المخاطر، والتي تعني الإقدام على أفعال هي بلغة الجنود زائدة عن المطلوب؛ أي أفعال محببة على الصعيد الأخلاقي، ولكنها تتطلب بذل النفيس والغالي لدرجة لا تجعلها لازمةً على المستوى الأخلاقي. فليس من الصحيح أخلاقيًّا أن تعاقب شخصًا ما على عدم فعله شيئًا ليس واجبًا عليه. ولكن، نظرًا لجواز منح المكافآت المادية في المعتاد للإثابة على القيام بنافلة من النوافل التطوعية، فربما يقودك هذا إلى التفكير في أن السبيل الصحيح لضبط السلوك العسكري قد يكون الحوافز المالية، ذلك إذا أردت أن تجد حلًّا لمشكلة غبار المعركة.

بيد أنه حالما نضع نصب أعيننا مجموعة المواثيق المشتركة الخاصة بالشرف العسكري، فإننا نجد من الالتزامات ما يجعل من المال المقابل الخطأ لإثابة البطولات العسكرية؛ فهو غير ملائم على الصعيد الرمزي. نحن لا نمنح الجنود علاوة مقابل شجاعتهم، بل نمنحهم أوسمة؛ والأهم من ذلك أننا نمنحهم الشرف. نحن نمنحهم الاحترام الذي نعلم أنهم يستحقونه. إنني أحاول أن أثبت أننا لا نحيا في عالم رحل عنه الشرف، ولكننا نحيا في عالم صارت به أنواع جديدة من الشرف. وعلى الرغم من كل هذا، فقد استطاعت جيوشنا النظامية الحديثة أن تحافظ على وجود عالم من الشرف العسكري أعتقد أن ويلينجتون كان سيدرك العديد من ولاءاته وعواطفه؛ وكذلك أخيل في عالم هوميروس، ودوق بوربون في عالم شكسبير، حيث صاح الأخير عندما أدرك أنه قد خسر المعركة في أجينكورت:

> هذا هو العار! العار الأبدي، ولا شيء غير العار!
> فلنمت بشرف!

(«هنري الخامس»، الفصل الرابع، المشهد الخامس)

إن الجندي الذي يفكر بهذه الطريقة، لهو خصم لا يُستهان به.

هذه التأملات في الأسباب التي تجعل من الشرف طريقة فعالة وجبارة لتحفيز الجنود تجعل من الممكن أن نجد أسبابًا مشابهة في مهن أخرى؛ فالمعلم والطبيب والمصرفي

— على سبيل المثال — يقومون جميعهم بالعديد من الأعمال التي من الصعب أو من المكلِّف لمن هم غرباء عنهم أن يراقبوا خلالها مدى مراعاة أي منهم لضميره، ولدينا العديد من الأسباب التي تجعلنا نرجو أن يقوموا بما هو أكثر من المطلوب منهم بموجب عقود توظيفهم. وكما رأينا في الأزمات التي شهدها الاقتصاد الأمريكي في العقد الأول من الألفية الراهنة، فإن السلوك الشخصي للمصرفي الذي يسعى وراء الربح من شأنه في المجمل أن يكبدنا جميعًا تكاليف باهظة.[14]

لست باقتصادي، وحتى يتسنَّى لنا فهم الطريقة التي ينبغي صياغة المعايير المهنية على أساسها، لا بد من التدبر في تصميم المؤسسات التي صارت بالنسبة للاقتصاديين موضوع دراستهم المهنية. ولكن ثمة حقيقة لافتة للنظر في التاريخ الحديث تقضي بأنَّ ترضية المال قد أزاحت جانبًا ترضية التقدير في العديد من المجالات المهنية، بل إن العملتين تتوصَّلان في بعض الأحيان إلى اتفاق غير محبب للنفس. وقد قال الطبيب الجراح أتول جاواندي — في استعراض للأدلة على ارتفاع تكلفة الرعاية الصحية في الولايات المتحدة — إنه ثمة مجتمعات طبية صارت فيها قيم العمل الحر، من جد وكدح وابتكار في خدمة زيادة الأرباح، تسبق قيم النقابة التقليدية التي ينص عليها قسم أبقراط. وفي رأيه، عندما يحدث هذا، ينمو التقدير جنبًا إلى جنب مع المال، على حساب الصحة.[15]

أما عن التعليم، فكم من مرة سمعت فيها أشخاصًا يتساءلون عما حلَّ بالمعلم المتفاني الذي كان يعمل لساعات وساعات، ويحظى باحترام مجتمعه وأولي أمر طلابه؟ (ولكن من ناحية أخرى، إذا كان المجتمع يقدِّر بحق ما يقوم به المعلم، فلماذا إذن رواتب المعلمين ضئيلة على هذا النحو؟) لا شك في أنها مسألة تاريخية معقدة تدور حول مدى وجود عالم كانت فيه تلك المهن في يوم من الأيام تنظمها معايير مهنية جوهرها ميثاق شرف ما، ومقدار ما تلاشى من عالم الشرف هذا. ولكنَّ ثمة شكوكًا يشاركني فيها الكثيرون تدفعني إلى الاعتقاد في أن عالم الشرف هذا قد تكبَّد بالفعل خسارة ما.

مهمات مشرِّفة

يعطي الشرف — في صورة الكرامة الفردية — زخمًا للحركة العالمية لحقوق الإنسان؛ كما يمنح، في صورة التقدير الفردي المستحق، الفرصة للمجتمعات الكبيرة منها والصغيرة لإثابة المتميزين وتشجيعهم؛ أما في صورة الشرف القومي، بما لديه من إمكانات بفعل الفخر وما يمثله من تهديد بفعل الخزي، فمن شأنه أن يحفِّز المواطنين في كفاحهم الأبدي

لفرض الانضباط على أفعال حكوماتهم. أضف إلى كل ما سبق الطرق التي يستطيع الشرف أن يسلكها لخدمتنا في المهن المختلفة. وفي تلك السياقات جميعها، يعتمد الشرف على سمة من سمات العلوم النفسية الاجتماعية لدينا التي على حد علمنا لا مناص منها.

ولكنني أود أن أختم، لا بسرد مفاهيم تجريدية، وإنما بالحديث عن شخصيتين، عن رجل وامرأة، لكل منهما خلفية وظروف تختلف كليًّا عن الأخرى. كلاهما وجد نفسه مدفوعًا من منطلق إحساسه بالشرف لأن يسلك سلوكًا يستحق التقدير يمثل أفضل حجة لإثبات قيمة الشرف. وكلاهما تحدى ميثاقًا للشرف كان يتعارض مع آداب اللياقة والعدالة، وبتحديهما هذا تمكَّنا من دفع مجتمعيهما نحو مستقبل أكثر عدلًا وإنصافًا، ولم يقتصر تأثيرهما على مجتمعيهما فحسب.

لعلي سأبدأ بقصة الرجل. ففي مطلع عام ٢٠٠٤ — كما يذكر الجميع — اكتشف العالم أن الجنود الأمريكيين قد اعتدوا على رجال ونساء كانوا رهن الاحتجاز في معتقل أبي غريب في العراق. وفي السابع من مايو من العام نفسه، أدلى دونالد رامسفيلد — وزير الدفاع الأمريكي — بشهادته أمام مجلس الشيوخ الأمريكي قائلًا إن الحراس في أبي غريب، مثلهم مثل جميع العسكريين الأمريكيين في العراق، قد تلقوا «تعليمات … بضرورة الالتزام بمعاهدات جنيف».[16] جاء هذا التصريح مفاجئًا للكابتن إيان فيشباك، الضابط في الفرقة ٨٢ المحمولة جوًّا والبالغ من العمر ستة وعشرين عامًا، والذي كان قد قضى فترتي خدمة في أفغانستان وفي العراق، مفترضًا أن معاهدات جنيف لم تكن سارية المفعول في تلك الصراعات. وفي أثناء حياته المهنية القصيرة، التي كان قد حصل فيها بالفعل على نجمتين برونزيتين تقديرًا لبسالته، رأى فيشباك معتقلين في العراق يتعرَّضون للاعتداء في كامب ميركوري بالقرب من الفلوجة في الأشهر التسعة السابقة لإدلاء رامسفيلد بشهادته. وفي الواقع، كان فيشباك، في أثناء تأديته لخدمته العسكرية في مسرحي الحرب، شاهدًا على «نطاق واسع من الاعتداءات بما في ذلك التهديد بالقتل والضرب وتكسير العظام وجرائم القتل والتعريض لعوامل الطقس العنيفة والقاسية والتعريض لمجهود بدني قصري شديد واحتجاز الرهائن والتجريد من الثياب والحرمان من النوم والمعاملة المهينة». ويعتقد فيشباك أن هذه الانتهاكات للمعاهدات قد تكون نتيجة لجهل الآخرين أمثاله بالمعايير التي تحكم معاملة المعتقلين.

ومن ثم، قرَّر أن يكتشف حقيقة الالتزامات الرسمية المفروضة عليه، ولا سيما لأنه كان قد تعلم في الأكاديمية العسكرية الأمريكية في وست بوينت أنه بوصفه عسكريًّا

ينبغي عليه ضمان ألا يواجه أي من رجاله عبء ارتكاب فعل مشين، وقد كتب في وقت لاحق أنه:

> قد استشار أفراد السلم القيادي بما في ذلك قائد الكتيبة، والعديد من محامي المدعي العام العسكري، والعديد من رجال الكونجرس من الديمقراطيين والجمهوريين ومعاونيهم، ومكتب المفتش العام بقاعدة فورت براج، والعديد من التقارير الحكومية، وأمين الجيش، والعديد من اللواءات، ومحقق محترف في خليج جوانتانامو، ونائب رئيس الإدارة في وست بوينت المسئول عن تدريس مادتي «نظرية الحرب العادلة»، و«قانون الحرب البرية»، والعديد من الزملاء الذين يحسبهم رجالًا شرفاء، يتمتعون بالذكاء.[17]

ويقول فيشباك: لم يتمكن أي مصدر من هذه المصادر من أن يمده بأي «توضيحات» من التي كان يلتمسها.

ولم يكن الحديث عن التوضيحات إلا تعبيرًا ملطفًا إلى حد ما، فما كان يفعله في الواقع في أغلب الوقت هو إثارة قضية الاعتداءات في كامب ميركوري. وفي مرحلة من المراحل، أشار أحد قادته إلى أنه إذا استمر في تحرياته تلك، فإنه بذلك «يضع شرف وحدته على المحك»،[18] إلا أن الكابتن فيشباك كان يعلم أنه ثمَّة فارق بين شرف الوحدة وسمعتها. وعليه، لم يكن فيشباك ينوي الاستسلام على الرغم من أن الجيش الأمريكي قد خذله. فقد أمد محققين تابعين لمنظمة هيومان رايتس ووتش بالمعلومات، فأخبرهم بما يعلمه، وعندما صدر تقريرهم، خذله الجيش الأمريكي للمرة الثانية على التوالي. ويبدو أن المحققين التابعين لقسم التحقيقات الجنائية التابع للجيش الذين تحدثوا إليه لم يعنِهم في الأغلب سوى تتبع أسماء الرقباء في الجيش الذين أمدوه بما لديه من معلومات والتحري عن علاقته بهيومان رايتس ووتش.[19]

وفي ١٦ سبتمبر ٢٠٠٥، كان قرار إيان فيشباك ألا يختبئ وراء ستار عدم الكشف عن هويته الذي كانت قد منحته إياه هيومان رايتس ووتش. فكتب إلى السيناتور جون ماكين يحثه على أن «ينصف رجاله ونساءه الذين يرتدون الزي العسكري» عن طريق منحهم «معايير سلوك واضحة تعكس المثل العليا التي يضحون بحياتهم من أجلها». وفي نهاية المطاف، قام السيناتور ماكين ومعه سيناتوران آخران بوضع مسودة قانون يهدف إلى ما دعا إليه فيشباك.

يضرب لنا إيان فيشباك مثلًا في قوة الشرف في خدمة اللياقة الإنسانية؛ فقد أدرك أن الشرف يعني الاهتمام لا بالتقدير فحسب، بل أيضًا بكون المرء «يستحق» هذا التقدير. وقد أبدى استعداده للمخاطرة بتعرضه لاستهجان زملائه ورؤسائه؛ الأمر الذي يعني إمكانية تعرض حياته المهنية لنكسة كبرى؛ وذلك من أجل الحفاظ على هذه الجدارة. إن إحساسه الشخصي بالشرف؛ أي إحساسه بالشرف بصفته ضابطًا في الجيش، وإحساسه بالشرف بصفته أمريكيًّا؛ كانت كلها على المحك، كما كانت محل خلاف. فقد كتب للسيناتور ماكين يقول: «نحن نمثل أمريكا، وينبغي علينا أن تكون أفعالنا وفقًا لمعايير أعلى، ووفقًا لمُثُلٍ عليا عبرت عنها وثائق مثل إعلان الاستقلال والدستور.» وهنا يتضح لنا الخدمة المزدوجة التي يقدمها الإحساس بالشرف القومي لكل منا؛ فهو يتيح لنا فرصة المشاركة في حياة بلدنا، إلا أنه يمنحنا أيضًا فرصة إشراك بني وطننا الذين يهتمون بشرفنا الذي يجمعنا كذلك.

أما بشأن معياره للشرف الشخصي، فهو يتضمن الولاء للقانون وللأخلاقيات بالإضافة إلى الولاء للرجال الذين يعملون تحت إمرته، ويضع هذا الولاء فوق أي اعتبارات لرغبات رؤسائه. وقد نُقل عن دونالد رامسفيلد وزير الدفاع الأمريكي قوله في ذلك الوقت: «إما أن تكسروه أو تحطموه. ولتسارعوا في ذلك!»[20] ربما لم يقل هذا. يكفي من السوء استعدادنا لتصديق أنه قاله بالفعل. ولذلك، فإنه لأمر طيب لكل من كابتن فيشباك وإخوانه من المواطنين أن إيان فيشباك «شخص قوي للغاية»، بشهادة أحد العاملين بالكونجرس من الذين تحدثوا إليه، الذي قال أيضًا إنه «أكثر الأشخاص الذين قابلتهم في حياتي التزامًا بالشرف».[21]

يذكِّرنا الكابتن فيشباك بأن الشرف العسكري — إذا فهمناه فهمًا صحيحًا — أمرٌ يستحق الاحترام منا جميعًا، جنودًا ومدنيين، ولكن حتى يتسنَّى لنا فهم كامل نطاق قوة الشرف، نحتاج إلى أن نتأمل مواضع يكون فيها الشرف أقل ظهورًا منه في عالم الجندية. ولا يوجد موضع أقل وضوحًا من قرية زراعية في العالم النامي. إلا أن امرأة، تمثل نموذجي الثاني للشرف، وُلدت في ذلك المكان (قبل ست سنوات من الكابتن فيشباك)، في قرية ميروالا بالقرب من بلدة جاتوي في منطقة مظفرجاره الكائنة في الجزء الجنوبي من إقليم البنجاب في باكستان. اسمها مختاران بيبي، وعائلتها تزرع حوالي قيراطين من الأرض في منطقة يسيطر عليها أفراد أشداء ينتمون لقبيلة البلوش يعرفون باسم الماستوي.

في ٢٢ يونيو عام ٢٠٠٢، اتهم بعض من الماستوي أخاها شكورًا البالغ من العمر وقتئذٍ اثني عشر أو ثلاثة عشر ربيعًا بأنه قد لطخ سمعة سلمى، وهي امرأة من قبيلتهم في مطلع العشرينيات من عمرها. ويبدو أن سبب الاتهام أن شكورًا كان يتحدث معها في حقل للقمح بالقرب من منزله. قرر متهموه أن يعلموه درسًا، فضربوه وهتكوا عرضه واتخذوه أسيرًا.

طلب والد شكور من المُلَّا في قريتهم أن يتدخل إلا أنه عجز عن إقناع الماستوي بالعدول عن قرارهم. وعليه توجه الأب إلى الشرطة، ومع ظهور الماستوي مرة أخرى، كانوا قد رفعوا سقف الاتهامات حيث اتهموا شكورًا باغتصاب سلمى. ألقت الشرطة القبض عليه واحتجزته في سجن في جاتوي على بعد ثمانية أميال، بتهمة «الزنى بالجبر»، وهي جريمة خرق حد من حدود الله عن طريق ممارسة الجنس خارج إطار الزواج مع الإكراه أو الخداع.

ومع تقدم سير المفاوضات بعد ظهر ذلك اليوم بين ممثلين عن عائلة مختاران وشكور وبين الماستوي، احتشد جمع كبير أمام سور مزرعة الماستوي التي تبعد عن منزل مختاران بيبي بمسافة ثلاثمائة ياردة. وقد أخبر غلام فريد، والد مختاران، ابنته في تلك الليلة أنه قد حصل على تأكيدات بأن المسألة برمتها ستنتهي إذا حضر ومعه ابنته للاعتذار عما بدر من شكور. وعليه، وبعد جنوح الليل، توجه كل من مختاران ووالدها وعمها وصديق للعائلة إلى ساحة المسجد حيث كان قد اجتمع أكثر من مائة رجل. كانت مختاران، البالغة من العمر وقتئذ ثلاثين عامًا، تحمل في يدها مصحفها؛ كتابًا لم تكن تستطيع القراءة منه، ولكنها كانت قد تعلمت تلاوته عن ظهر قلب، وكانت تُعلِّمه لأطفال القرية، كما كانت تعتقد أنه سيحميها.

فرض خمسة رجال من الماستوي سطوتهم على مجريات الأمور، ملوِّحين ببنادقهم، صائحين بعلو صوتهم مهددين الرجال الذين اصطحبوا مختاران بيبي. لوَّح أحدهم، ويدعى عبد الخالق، وهو أخو سلمى، بمسدسه. وضعت مختاران بيبي وشاحها على الأرض أمامهم، في لفتة احترام لهم، وتلت آية من القرآن الكريم، ثم دعت في سرها بهدوء وهي تنتظر أن ترى ما سيئول إليه الموقف. ولم تنتظر طويلًا. فقد كان رجال الماستوي قد قرروا بالفعل أن يكون ردهم على الإساءة المزعومة لشرفهم نتيجة الهجوم الوهمي على سلمى هو الإساءة لشرف عائلة الفتى محل اتهامهم. أخذ أربعة رجال مختاران بيبي واغتصبوها اغتصابًا جماعيًّا لساعة كاملة في سقيفة غير بعيدة. وعندما انتهوا منها، دفعوها إلى الخارج عارية تقريبًا، ليعود بها والدها إلى البيت.

وبالطبع تعكس وقاحة هجوم الماستوي قناعةً راسخةً في وجدانهم أنهم سيفلتون من العقاب على فعلتهم. وفي مثل تلك الملابسات في إقليم مثل البنجاب ومع امرأة لها خلفية مختاران بيبي؛ أي امرأة فقيرة من أسرة مزارعة، كان المتوقع أنها ستؤْثِر المعاناة في صمت. أما عائلتها فكانت ستلتزم الصمت هي الأخرى، خاصة مع إرهاب الماستوي لهم بأسلحتهم وعلاقاتهم بالشرطة والحكومة الإقليمية. كان العديد من النساء في البنجاب سيؤْثِرن الانتحار في مثل ظروفها.

إلا أن المُلَّا في صلاة الجمعة في الأسبوع التالي ندَّد في خطبته بما فعله رجال الماستوي، كما أخذت جماعات حقوق الإنسان القصة التي ظهرت في الصحف المحلية عن المرأة التي حكم عليها «البانشايات»، أو مجلس القرية، بالاغتصاب الجماعي ونشرتها على شبكة الإنترنت، كما كتبت الصحافة العالمية عنها. فأمرت حكومة البنجاب الشرطة المحلية بأن تنظر في المسألة. وبالتالي، في يوم الأحد، وبعد مرور ثمانية أيام على الهجوم الوحشي عليها، ثمانية أيام من العزلة المُرَّة مع عائلتها، استدعت الشرطة مختاران بيبي التي اصطحبها والدها وعمها إلى جاتوي لسؤالها عن الحادثة. احتشد الصحفيون أمام قسم الشرطة وبدءوا في سؤالها عن الواقعة، وبدلًا من أن تتراجع وهي تشعر بالعار، أخبرتهم بقصتها كاملة.

تمكنت مختاران بيبي في السنوات التالية من الاستمرار في كفاحها من أجل تحقيق العدالة، وذلك بمساعدة نشطاء حقوق الإنسان في باكستان وخارجها. وانقسمت السلطات في بلادها ما بين داعم لقضيتها ومعرقل لها؛ فقد حرَّفت الشرطة المحلية — التي اعتادت منذ زمن طويل على التشيُّع للجانب صاحب النفوذ — شهادتها، حيث طلبت منها أن تضع بصمة إبهامها على ورقة فارغة، ثم شوَّهت حقيقة قصتها. إلا أنها أجرت مقابلة مع قاضٍ، استمع لأقوالها وأقوال المُلَّا، وسجَّل ما قالت بالفعل. مرت ثلاثة أشهر، أصدرت المحكمة بعدها حكمًا بالإعدام على ستة رجال بتهمة المشاركة في اغتصابها. بيد أن المحكمة الأعلى درجة في لاهور نقضت الحكم؛ مما ترتب عليه تبرئة ساحتهم. ثم جاءت محكمة شرعية لتنقض حكم المحكمة الأخير. ووجدت المحكمة العليا أمامها قرارات متضاربة من ثلاثة أنواع مختلفة من المحاكم، فقررت أن تتدخل من تلقاء نفسها، وأن يكون الحكم النهائي في القضية حكمها. كان ذلك عام ٢٠٠٥. وفي فبراير ٢٠٠٩، امتلأت الصحف الباكستانية بتقارير حول محاولات عبد القيوم خان جاتوي — الوزير الاتحادي لشئون الدفاع، والممثل عن منطقة مختاران بيبي في البرلمان الباكستاني

— إقناعها بسحب القضية. وربما يكون الأمر الأدعى للدهشة هو أن الدعوى كانت لا تزال معلقة بعد سبع سنوات من إقامتها.

في هذه الأثناء، كانت مختاران بيبي تحت حراسة دائمة من الشرطة لحمايتها من جيرانها من الماستوي الحانقين. وفي مارس ٢٠٠٩، تزوجت مختاران من أحد رجال الشرطة الذين كانوا قد أُرسلوا إلى القرية لحمايتها.

ولكن في الوقت الذي كانت تتلكأ فيه محاكم باكستان، أحدثت مختاران بيبي تحولًا في قريتها وبلدها؛ فقد أصبحت ابنة المزارع الأُميَّة «مختار ماي»؛ أي الأخت الكبرى المحترمة، وهو اللقب الذي صارت معروفة به في جميع أنحاء العالم. وعندما أرسلت إليها الحكومة شيكًا على سبيل التعويض، استخدمته في سداد نفقاتها القانونية، وكذلك في إنشاء مدرسة للفتيات في ميروالا. لم تكن ترغب في أن يخرج للعالم جيل جديد من الفتيات الأميات المغلوبات على أمرهن. ومع إحراز قضيتها شهرة كبيرة حول العالم أكثر فأكثر، صارت تتلقى أموالًا ومساعدات من أماكن عدة؛ وها هي اليوم قائمة على مدرستين (واحدة للفتيات والأخرى للفتيان)، بل وصارت مديرة لمنظمة نساء مختار ماي للرعاية الاجتماعية.

والأهم أنها لا تكف عن الحديث علنًا عن موقفها وموقف النساء الريفيات الأخريات. وبدلًا من أن تؤْثِر الاختفاء بدافع الخزي الذي كان هدف مغتصبيها الذين أرادوا أن يفرضوه عليها فرضًا، فضحت هي «سفالتهم»، وصممت على تحقيق العدالة، لا لنفسها فحسب، بل ولنساء بلدها كذلك. لقد أدركت أنه لا طائفتها الاجتماعية ولا نوعها أسباب كافية لحرمانها من الاحترام. تحيا مختار ماي بكرامة، وهي بذلك تعلِّم غيرها من النساء أن لديهنَّ الحق في الاحترام.

وفي الكلمات التالية لنيكولاس كريستوف، الصحفي في مجلة «ذا نيويورك تايمز»، التي ساعدت مختاران في تعريف العالم بقضيتها، وصفٌ للمشهد في بيت مختاران:

> تفد النساء البائسات في حافلات وسيارات أجرة وعربات من جميع أنحاء باكستان، فقد سمعن عن مختار وكلهن أمل في أن تساعدهن. إن أسوأ الحالات التي تفد إليها هي نساء قطعت أنوفهن، وهي صورة من صور عقاب المرأة الشائعة في باكستان، والغرض منه إلحاق الخزي بها للأبد. تنصت مختار إليهن، وتحاول أن تجد أطباء أو محامين أو غيرهم لمساعدتهن. وفي تلك الأثناء، تنام هؤلاء النسوة مع مختار على الأرض في غرفة نومها ... كل ليلة، تجد

ما يناهز الاثنتي عشرة امرأة، مستلقيات على الأرض في كل مكان، متكوِّمات بجوار بعضهن البعض، تواسي إحداهن الأخرى. هن ضحايا، لكل منهن قصة تمزق نياط القلوب، إلا أنهن رمز للأمل كذلك، ودليل على أن الزمن يتغير وأن المرأة صارت تقاوم.[22]

تقص مختار ماي حكايتها على أسماع صحفي فرنسي تصف فيها كيف واجهت الجموع الغاضبة من رجال الماستوي الذين أعماهم شرفهم. كتبت تقول: «ولكن على الرغم من أنني أدرك مكانتي لكوني أنتمي لطائفة اجتماعية دُنيا، فإنني أتمتع بحس الشرف، شرف الجوجار. ترجع جذور مجتمعنا الذي يضم فلاحين صغارًا فقراء إلى عدة مئات من السنين، ورغم أني لست على علم بتاريخنا بالتفصيل، إلا أنني أشعر أنه جزء مني، يسري في دمي.» من الصعب نقل كلماتها عبر حاجز الترجمة، إلا أن وصفها لحياتها الأولى ولرد فعل والدها على الهجوم عليها يوحي بأنها قد ترعرعت في كنف أسرة تدرك أن لديها الحق في الاحترام، أيًّا ما كانت مكانتها في الهرم الاجتماعي المحلي.

يمكنك أن تتساءل عما يقدمه الشرف في تلك القصص وتعجز الأخلاق عن تقديمه. من شأن فهم المغزى من الأخلاق أن يمنع الجندي من أن يعتدي على الكرامة الإنسانية لسجنائه، ومن شأنه أيضًا أن يجعله يستنكر تصرفات من يقدم على مثل هذا الاعتداء. ومن شأن فهم المغزى من الأخلاق كذلك السماح للمرأة التي تعرضت لاعتداء وحشي أن تدرك أن المعتدي عليها يستحق العقاب. ولكن لا بد من حس الشرف حتى يتخطى الجندي مرحلة فعل الصواب والتنديد بالخطأ ليصل إلى مرحلة الإصرار على فعل شيء ما عندما يُقْدِم من هم حوله على أفعال خبيثة، ولا بد من حس الشرف حتى يتسنَّى للمرء الشعور بأنه صار متورطًا بأفعال أقدم عليها آخرون.

يحتاج الأمر إلى إحساسٍ بكرامتِكِ حتى تصري على حقك في تحقيق العدالة رغم كل الصعاب في مجتمعٍ نادرًا ما يمنح امرأة مثلك ذلك الحق؛ ويحتاج الأمر إلى إحساسٍ بكرامة كل نساء الأرض حتى تردي على اغتصابك بوحشية ردًّا يحدوه السخط والرغبة في الانتقام بقدر ما يحدوه التصميم على إعادة بناء بلدك حتى تُعَامَل المرأة بالاحترام الذي تعلمين أنها تستحقه. إن إقدامك على مثل هذه الاختيارات يعني لك حياة تحفها الصعوبات، بل والمخاطر في كثير من الأحيان. ويعني كذلك — وعن جدارة — حياة شرف لك.

المصادر وشكر وتقدير

أسجل في هذه الملاحظات أكبر الديون الفكرية في عنقي، وأذكر بعض المختارات التي قد يحتاج القارئ المهتم إلى البحث فيها رغبةً منه في المزيد من التمعن في هذه المسائل، وأناقش كذلك بعض المسائل التي لم يتسع لها متن الكتاب.

لقد تعلمت الكثير عندما قدمت هذه الحجج في نسختها الأولى في محاضرات سيلي في كامبريدج في يناير عام ٢٠٠٨، وأود أن أتقدم بخالص الشكر لأعضاء هيئة كلية التاريخ على كرم الضيافة (وعلى أنهم استأمنوا على الماضي شخصًا لا يمت للمؤرخين بصلة!) لقد تعلمت المزيد أيضًا عندما قدمت نسخًا لاحقة منها في محاضرات رومانيل-فاي بيتا كابا بجامعة برينستون ومحاضرات بيدج-باربر في جامعة فيرجينيا في مارس وأبريل من عام ٢٠٠٩. كان تحليلي للشرف محورًا لمناقشات مثمرة دارت بين جدران قسم الفلسفة في جامعة بنسلفانيا في مارس من عام ٢٠٠٩، حيث ألقيت محاضرة وحيدة كانت تركز على الحجة الفلسفية، وكذلك في جامعة ليبزيج في يونيو عام ٢٠٠٩، حيث ألقيت محاضرة تختلف قليلًا عن سابقتها حول الموضوع ذاته. وفي نوفمبر عام ٢٠٠٩، ألقيت محاضرة ليبنيز حول الشرف في الأكاديمية النمساوية للعلوم في فيينا، التي أتاحت لي المزيد من المساعدات، خاصة وأنني كنت قد أوشكت على الانتهاء من الكتاب. ولا أنسى المناقشات التي دارت حول «حياة الشرف» بيني وبين طلاب جامعيين في أثناء حلقة نقاش صغيرة في برينستون في خريف ٢٠٠٩، وهي مناقشات لا تقل أهمية عن سواها في إضفاء اللمسات الأخيرة على الكتاب.

للأسف لا أذكر على وجه الدقة من قال وما الذي قاله وأين قاله، ولكن إذا تعرفت على رأي من آرائك تبادلناه في إحدى هذه المناسبات، فاعلم أن لك خالص شكري. كما أدين بالفضل للعديدين ممن تحدثت معهم عن الشرف على مدار الأعوام القليلة الماضية. ويبقى أسفي الوحيد على عدم قدرتي على إدراج جميع آرائهم الثاقبة. لقد قدم لي بوب وايل، محرر كتابي في دار نشر نورتون، العديد من الاقتراحات المفصلة والمفيدة؛ وهاتان السمتان، التفصيل والنفع، مميزتان لعمله (كما يعلم كل من حظوا به محررًا). أما عن متعة العمل معه، فهي سمة أخرى يتمتع بها كنتُ قد لمستها في أثناء عملي معه في كتابي «الكوزموبوليتانية: مبادئ الأخلاق في عالم من الغرباء» (نيويورك: دابليو دابليو نورتون، ٢٠٠٦). وأخيرًا، وكما جرت العادة، لا بد أن أشكر هنري فايندر على مساعدته لي في كل مرحلة من مراحل تأليف هذا الكتاب، ولا سيما على قراءته ومساعدتي ليس في مراجعة مسودة واحدة فقط، بل في مراجعة مسودتين كاملتين سابقتين أقل جودة. (لقد رافقني في كامبريدج وفي فيينا كذلك؛ الأمر الذي تطلب منه أن يجلس ويستمع إليَّ وأنا ألقي محاضرة عن الشرف أربع مرات!)

لجأت في كافة الاقتباسات والمقتطفات إلى تحويل التهجي إلى التهجي الأمريكي دون ضجة، عند الضرورة، ولكنني احتفظت بالهجاء الأصلي لعناوين الكتب والمقالات. جميع الاقتباسات من الكتاب المقدس مصدرها نسخة الملك جيمس. أما عن مصدر الاقتباسات من «القرآن الكريم» فهي ترجمة عبد الله يوسف علي (لندن: إصدارات ووردسورث، ٢٠٠٠). أما غير ذلك من الترجمات فهي ترجمتي الخاصة، ما لم أشر إلى عكس ذلك (بما في ذلك تحويل كلمات السير توماس مالوري إلى إنجليزية حديثة!) أما عن تفاصيل مصادر الاقتباسات والمقتطفات، فقد أودعتها في القسم التالي لهذا الفصل. تحققتُ من وجود جميع الروابط الإلكترونية في ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٩. (ثمة ملف يحتوي على هذه الروابط الإلكترونية المتاحة للتحميل في مكتبة الوثائق أسفل الصفحة الإلكترونية التالية: www.appiah.net.) أما عن العبارة المقتبسة التي تتصدر هذا الكتاب، فمصدرها كتاب صامويل تايلور كولريدج، «السيرة الأدبية: أو صور وصفية لحياتي وآرائي الأدبية» (لندن: جورج بيل آند صانز، ١٩٠٥، صفحة ١١٣).

المقدمة

من بين الكلاسيكيات الحديثة في ذهني التي تدور حول الثورة العلمية: كتاب بول فيرابند «ضد المنهج» (أتلانتيك هايلاندز، نيوجيرسي: هيومانيتيس برس، ١٩٧٥)،

وكتاب ألكسندر كويري «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» (بالتيمور: جونز هوبكنز يونيفرستي برس، ١٩٦٨)، وكتابا توماس كوهن «الثورة الكوبرنيكية: علم الفلك الكوكبي في تطور الفكر الغربي» (كامبريدج، ماساتشوستس: هارفارد يونيفرستي برس، ١٩٥٧)، و«بنية الثورات العلمية» (شيكاجو: يونيفرستي أوف شيكاجو برس، ١٩٦٢).

يستند تفريقي بين مبادئ الأخلاق والأخلاقيات على ما تعلمته من رونالد دوركين، وبإمكانك أن تجده في العديد من أعماله. انظر، على سبيل المثال، كتابه «الفضيلة السيادية: المساواة بين النظرية والتطبيق» (كامبريدج، ماساتشوستس: هارفارد يونيفرستي برس، ٢٠٠٢)، الصفحات ٢٤٢–٢٧٦. كما أن أحد أعمالي السابقة يدور حول موقع الهوية، هو كتاب كوامي أنطوني أبياه، «مبادئ أخلاق الهوية» (برينستون: برينستون يونيفرستي برس، ٢٠٠٥)، و«الكوزموبوليتانية: مبادئ الأخلاق في عالم من الغرباء».

الفصل الأول: اندثار المبارزة

أدين بالفضل في هذا الفصل بأكمله إلى كتاب في جي كيرنان: «المبارزة في التاريخ الأوروبي: شرف الأرستقراطية وسيادتها» (نيويورك: أكسفورد يونيفرستي برس، ١٩٨٨)، وذلك لدراسته الاستقصائية الشاملة لظهور المبارزة وانهيارها؛ كما أدين بالفضل لستيفن داروال الذي ميَّز بين الاحترام التقديري والاحترام الإقراري، وهو التمييز الذي أستند إليه في هذا الكتاب، في مقاله «نوعان من الاحترام»، المنشور في دورية «إثيكس»، العدد ٨٨ لعام ١٩٧٧، الصفحات ٣٦–٤٩.

أما العبارة المقتبسة التي تتصدر الفصل فمصدرها القاعدة الرابعة عشرة من كتاب «الممارسة الأيرلندية للمبارزة والغرض من الشرف»، التي يستشهد بها جوزيف هاميلتون في كتابه «دليل المبارزة» (مينيولا، نيويورك: دوفر ببليشكاشن، ٢٠٠٧، صفحة ١٤٠)، (وهي إعادة نشر لطبعة عام ١٨٢٩). النص الكامل للجملة هو كالتالي: «يكون شاهدا المبارزة من مرتبة متكافئة في المجتمع مع طرفي المبارزة اللذين جاءا ليشهدا عليهما؛ على اعتبار أنه من الجائز أن يصبح الشاهدُ طرفًا من أطراف المبارزة، سواءٌ باختياره أو عن طريق الصدفة، والتكافؤ لا غنى عنه.» وعلى الرغم من كون «الممارسة الأيرلندية» وثيقة على درجة بالغة من الأهمية، فإليها يستند العديد من مواثيق المبارزة التي نُشرت في أمريكا في مطلع القرن التاسع عشر، فمن المذهل أنها تقوم على أساسٍ من المصادر

التاريخية الواهية؛ فينقل جوزيف هاميلتون عن السير جوناه بارينجتون في كتابه «صور وصفية من زمانه» (١٨٢٧) (لندن: لينش كونواي، ١٨٧١) صفحة ٢٧٧، وما يليه. كان بارينجتون قد أقيل من منصبه بصفته قاضيًا للمحكمة العليا في أدميراليتي في أيرلندا عام ١٨٣٠ بتهمة الاختلاس. وليس هذا بالسبب الوحيد الذي يجعله مصدرًا غير موثوق به. فكما قال الكاتب الأيرلندي ويليام فيتز-باتريك، في كتابه ««رب من أرباب الأراضي الزائفين» والمخبرون عن عام ١٧٩٨ مع إطلالة على معاصريهم» (الإصدار الثالث) (دبلن: دابليو بي كيلي، ١٨٦٦) صفحة ٢٨٩، معلقًا على كتاب بارينجتون: فإنه «على الرغم من كونه مسليًا إذا ما اعتبرناه كتابًا خفيفًا، فإنه ليس بالمصدر الجدير بالثقة الكاملة إذا ما اعتبرناه مصدرًا تاريخيًّا». أما هاميلتون نفسه فيقول: «ربما ينبغي علينا أن نعتذر عن الإسهاب في نقل العديد من الصفحات عن السير جوناه بارينجتون، الذي يُعتبر بوجه عام مصدرًا مشكوكًا في صحته.»

وقد نصَّ قانون الاختبار لعام ١٦٧٨ على أن يقسم أعضاء مجلس اللوردات ومجلس العموم القسم التالي: «أشهد، وأعلن، بصدق وبإخلاص، والرب على قسمي شهيد، بأنني أُومِنُ بأنه ليس في سر العشاء الرباني ثمة استحالة لعنصري الخبز والنبيذ إلى جسد المسيح ودمه، أو أي شخص كان، في أثناء طقس التكريس أو ما بعده؛ وأن التشفُّع بمريم العذراء أو غيرها من القديسين والتقديس لهم، وأن ذبيحة القداس، كما هو متعارف عليه في كنيسة روما، كلها ضرب من ضروب الخرافات والوثنية ...» كما نصت تعديلات أخرى للقانون على أيمان مماثلة. وقد جاء قانون الإغاثة الكاثوليكية ليبطل هذه الأيمان.

لفرانك هندرسون ستيوارت كتاب غاية في الروعة اسمه «الشرف» (شيكاجو: يونيفرستي أوف شيكاجو برس، ١٩٩٤) يناقش فيه وجهة نظره في أن الشرف هو الحق في الاحترام. انظر الفصل الثاني والملحق الأول على وجه الخصوص. إلا أنه يرى أن حس الشرف تطورٌ حديثٌ نسبيًّا، وربما يعود إلى إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر؛ كما يرى أنه كلما صار حس الشرف أكثر محورية في مجتمع ما، قلَّت القدرة على التمسك بفكرة الشرف والدفاع عنها. ويرجع هذا في أحد أسبابه إلى أن حس الشرف يصبح على نحو متزايد جزءًا لا يتجزأ من النزاهة، جزءًا لا يتجزأ من شيء هو أقرب لكون المرء أمينًا على مبادئه صادقًا مع نفسه. هذا مبدأ مهم من المبادئ العليا الأخلاقية، وهو مبدأ محوري في حياة البشر تشكله أفكار عن الأصالة ذات طابع رومانسي، كما

هو حالنا نحن الحدثاء. انظر أبياه: «مبادئ أخلاق الهوية»، الصفحات ١٧–٢١. يقول ستيوارت إنه لا داعي لأن نفصل بين هذه الفضيلة على وجه الخصوص وغيرها من الفضائل، مانحين إياها مكانة خاصة — احترامًا منظمًا — دون غيرها، وهي مكانة عادة ما تصاحب الشرف. أما عن الطريقة الثانية التي يعتقد ستيوارت أن حس الشرف المتنامي يقوِّض بها الشرف ذاته فيقول: إنه كلما صار حس الشرف داخليًّا أكثر فأكثر، زادت صعوبة التعرف على ما إذا كان شخص ما لديه هذا الحس أو لا. وأوافق ستيورات الرأي على أن سمو مكانة حس الشرف عملية تاريخية مهمة.

ويحاول ستيوارت كذلك إثبات وجود توجه آخذ في النمو غرضه المساواة بين ميثاق الشرف والأخلاقيات، لأسباب من المفترض أنها واضحة، إلا أنني أعتقد أن المساواة بين الأخلاقيات والشرف ليست مساواة كاملة بالدرجة التي قد توحي بها هذه الفكرة. إلا أن الغرض من حجتيْه هو إقناعنا بأنه حالما يصبح حس الشرف لبَّ المسألة، يتوافر لك السبب الكافي لأن تتخلى عن منظومة الشرف بأكملها. ويبدو لي أن مصدر القلق الثاني هذا قد غابت عنه نقطة تتعلق بحس الشرف كنت قد أكدت عليها سابقًا؛ ألا وهي، أن حس الشرف يدفع الناس إلى فعل الصواب، سواءٌ وُجِد من يراقبهم أو لا؛ لأن الأشخاص الذين يتمتعون بالشرف يهتمون بأن يكونوا «جديرين» بالاحترام، ولا يكتفون بنيل الاحترام.

أما بخصوص مصدر قلقه الأول، الذي يذهب إلى أنه لا داعي لأن نمنح النزاهة مكانة خاصة دون غيرها من الفضائل، فإن ردي يأتي في جزءين: الأول ورد في الفصل الأخير، عندما أوضحت السبب وراء النفع الذي يعود من حس الشرف، ولا سيما في سياقات مهنية بعينها، أما الثاني فكان عندما أصررت على أن الشرف يأتي في المرتبة الثانية بطريقة ما، حتى في تلك الحالات التي تضع فيها الأخلاقيات المعيار الذي يحافظ الشرف على وجوده. وحيثما كانت معايير الشرف أخلاقية في طبيعتها، يصبح التقدير من نصيب من يحسنون صنعًا من منطلقٍ أخلاقي ما. وعليه فإن الاهتمام الذي نوليه للشرف في مثل تلك الحالات ليس إلا أبسطَ السبل التي تجعل مناط التقدير من عدمه مرتكزًا على اهتماماتنا الأخلاقية.

في ثقافة الشرف عند ويلينجتون أسباب خاصة تفسر لماذا ينبغي على رئيس للوزراء ألا يمارس المبارزة، فكان أحد الأسباب أن أي اتهامات توجه لسلوكه بصفته الرسمية لم تعد مسألة شرف شخصي؛ وبالتالي، فإنه قد يكون مختلفًا في الرأي مع اللورد

وينتشيلسي حول القضية الكاثوليكية، إلا أن اختلاف الرأي هذا يتعذر أن يكون في حد ذاته سببًا للمبارزة. ولم يحل هذا دون تحدي الناس بعضهم البعض للمبارزة من حينٍ لآخر عند شن هجوم على شخصهم في البرلمان. فها هو دانيال أوكونل، ذلك الأيرلندي الوطني الذي جاء انتخابه تمهيدًا للسبيل أمام إقرار قانون الإغاثة الكاثوليكية، وذلك عندما انتُخِب ثم حُرِم من مقعده بسبب رفضه قسم يمين قانون الاختبار، ها هو يقسم ألا يتبارز أبدًا عقب مقتل جون داستير في مبارزةٍ في عام ١٨١٥. (كما دبَّر مصدر دخل سنوي لإعالة ابنة جون داستير.) وعندما نعت أوكونل اللورد ألفانلي بقوله «المهرج الذي يملؤه الغرور» في مجلس العموم عام ١٨٣٥، تحدى الأخير أوكونل في مبارزة. إلا أن أوكونل التزم بقسمه، وهو بالطبع ما ينبغي على أي سيد نبيل أن يفعله؛ فدخل ابنه مورجان المبارزة بالنيابة عنه؛ فتبادل مورجان أوكونل واللورد ألفانلي إطلاق الرصاص ثلاث مرات، دون أن يسفر هذا عن أي إصابات. كان هذا التوجه العام في بريطانيا نحو اعتبار السياسة مجالًا غير ملائم لإصدار التحديات للدخول في مبارزات، يتناقض تناقضًا صارخًا مع ما كان يحدث في الولايات المتحدة في الوقت ذاته. انظر كتاب جوان بي فريمان «شئون الشرف: السياسة القومية في الجمهورية الجديدة» (نيوهافن: ييل يونيفرستي برس، ٢٠٠١).

الرسائل المتبادلة بين النظيرين وشاهدَي المبارزة الخاصين بهما، وتقرير الطبيب هيوم حول المبارزة، والخطاب الرائع الذي وجهه جيرمي بنثام إلى ويلينجتون بخصوص المسألة، كلها موجودة في كتاب لآرثر، دوق ويلينجتون: «برقيات، ومراسلات، ومذكرات للمارشال آرثر دوق ويلينجتون كي جي»، حرَّره دوق ويلينجتون (الابن) (لندن: جون موراي، ١٨٧٣) المجلد الخامس، الصفحات ٥٣٣–٥٤٧. تستمر رواية الطبيب هيوم للأحداث، التي كان قد كتبها لدوقة ويلينجتون، لصفحات وصفحات، وقد استندتُ إلى هذا التقرير فيما يتعلق بأحداث المبارزة التي استهللتُ بها الفصل. أما عن تشارلز جرفيل، الذي استندتُ إلى روايته هو الآخر بشأن المبارزة، فهو حفيدٌ لكل من دوق بورتلاند (من ناحية والدته) وإيرل ورويك (من ناحية والده). وقد تلقى تعليمه في جامعة إيتون وكرايست تشيرش كوليدج في أوكسفورد، كما كان وصيفًا في حفل تتويج الملك جورج الثالث. انظر كتاب تشارلز سي إف جرفيل: «مذكرات جرفيل: دفتر يوميات لفترة حكم كل من الملك جورج الرابع، والملك ويليام الرابع، والملكة فيكتوريا»، حرَّره هنري ريف (لندن: لونجمان، جرين آند كو، ١٨٩٩).

أما الحوار الذي دار بين بوزويل وجونسون فجدير بعرضه بالكامل: «طُرِحت قضية المبارزة للمناقشة. جونسون: «لا توجد حالة في إنجلترا كان مقتل أحد المتقاتلين فيها «محتومًا»؛ فإذا تغلبت على خصمك عن طريق نزع سلاحه، فهذا كافٍ، رغم أنه يجب ألا تقتله؛ لقد استعدت شرفك وشرف أسرتك بالقدر الذي تكفله أي مبارزة. وليس من الشجاعة في شيء أن تجبر خصمك على القتال من جديد عندما تدرك أنك تمتاز عليه بمهاراتك وبراعتك، وإلا فما الذي يمنعك من أن تذهب إليه وتذبحه أثناء نومه في فراشه؟ عندما تبدأ المبارزة، من المفترض توافر عنصر التكافؤ؛ ذلك لأن المهارة ليس لها الغلبة على الدوام، فالأمر في غالبه يعتمد على حضور الذهن؛ بل وعلى الحوادث أيضًا. فيجوز أن يكون اتجاه هبوب الرياح في وجه أحد الطرفين. كما يجوز أن يسقط، وقد ترجح مثل هذه الأشياء كفة طرف على طرف، فالمرء يعاقب بما فيه الكفاية عندما يُدعى إلى مبارزة، ويعرِّض حياته للخطر.» إلا أنني عندما أشرت إلى أن الشخص المصاب يعرض حياته للخطر مثله مثل الطرف الآخر، كان منصفًا في اعترافه بأنه يعجز عن تفسير المنطق وراء المبارزة.» المصدر كتاب جيمس بوزويل «حياة صامويل جونسون. الحاصل على الدكتوراه الشرفية في القانون. بالإضافة إلى دفتر يوميات جولة في جزر هبرايدز»، حرَّره ألكسندر نابير (لندن: جورج بيل آند صانز، ١٨٨٩)، المجلد الخامس، صفحة ١٩٥.

الإحصائيات التي استشهدت بها في مسألة العقوبة القصوى في إنجلترا مصدرها العنوانان التاليان على شبكة الويب العالمية:

http://www.capitalpunishmentuk.org/circuits.html،

وhttp://www.capitalpunishmentuk.org/overviewt.html.

دافع روبرت شومايكر مؤخرًا عن وجهة نظر بديلة تفسر اندثار المبارزة، معللًا بأنه جاء نتيجة «سلسلة من التغيرات الثقافية المتشابكة، بما في ذلك حساسية مفرطة متزايدة تجاه العنف، ومفاهيم جديدة داخلية حول شرف الطبقة الراقية، وتبني معايير «مهذبة» وعاطفية صارت تحكم السلوك الذكوري». ذكر هذا روبرت بي شومايكر في مقاله «ترويض المبارزة: الذكورية، والشرف، والعنف الطقسي في لندن»، الصفحات من ١٦٦٠ إلى ١٨٠٠، في دورية «ذا هيستوريكال جورنال»، المجلد ٤٥، رقم ٣ (سبتمبر ٢٠٠٢)، الصفحات ٥٢٥–٥٤٥. ويعزو نهاية العملية نهائيًّا إلى «توجهات قضائية متغيرة؛ تغير في قانون التشهير، ومراجعة لقانون مواد الحرب، وسياسة رفض منح معاشات لأرامل الضباط الذين لقوا حتفهم في مبارزات» (صفحة ٥٤٥). ويجوز النظر

إلى عنصر من عناصر هذه الرواية البديلة من زاوية ظهور مثل أعلى جديد يليق بالسادة النبلاء؛ ألا وهو، الشرف بصفته تلطفًا وكياسة، كما عبر عنه نيومان. فالمعايير «المهذبة» الجديدة تعطي إشارات جديدة عن المكانة الاجتماعية. ومن ثم، ها هو المَثل الأعلى المتمثل في الشجاعة البدنية — أو النموذج النيتشوي ما قبل الحداثة لطبقة النبلاء — ينهار لمجرد أن تجار الأقمشة الكتانية صاروا يقاسمونهم فيه بكل سرور. فكان على النبلاء وحلفائهم من الطبقة الجديدة أن يجدوا شيئًا آخر، وبالتالي تؤدي فكرة نيومان الغرض المطلوب. ولا يعني هذا بالضرورة أن المثل الأعلى الأقدم منه قد صار طي النسيان تمامًا.

الفصل الثاني: تحرير الأقدام الصينية

أنا ممتن للغاية لشواي-يي لين على دعمها البحثي لي في مراجعة هذا الفصل، فقد تمكنت من التحقق من صحة الفقرات التي وجدتها مترجمة عن طريق مقارنتها بالنص الصيني الأصلي، كما أمدتني بالعديد من المعلومات المفيدة عن الصين في تلك الفترة. وبالطبع أعلن مسئوليتي الشخصية عن كافة الحجج التي أوردتها في هذا الفصل. وقد استقيت معلوماتي الخاصة عن هذا الموضوع إلى حد كبير من مصدرين أساسيين هما: كتاب «عادة ربط الأقدام الصينية: تاريخ عادة مثيرة للشهوة وللعجب» للكاتب هاورد إس ليفي (نيويورك: والتون راولز، ١٩٦٦)، وكذلك رسالة ماجستير بعنوان «الحركة المناهضة لعادة ربط الأقدام في الصين (١٨٥٠–١٩١٢)» للباحثة فيرجينيا تشيو-تين تشاو، في جامعة كولومبيا، ١٩٦٦.

وأشير إلى المدن الصينية بأسمائها المتعارف عليها اليوم. كمثال على ذلك، أستخدم بكين وجوانجتشو بدلًا من اسميهما القديمين.

يستند حديثي عن الإمبراطورة الأرملة تسي شي إلى كتاب ستيرلينج سيجروف «المرأة التنين» (نيويورك: فينتدج، ١٩٩٢)، وكذلك إلى كتاب جوناثان سبنس «البحث عن الصين الحديثة» (نيويورك: دابليو دابليو نورتون، ١٩٩١)، وكتاب جون كينج فايربانك «الثورة الصينية العظيمة: ١٨٠٠–١٩٨٥» (نيويورك: هاربربيرينيال، ١٩٨٧). ثمة تصوران متباينان للغاية لدور تسي شي في أثناء فترة حكمها. فيراها سيجروف كائنًا سلبيًّا خاضعًا لتلاعبات رجال من أصحاب النفوذ كانوا ينتمون للطبقة الراقية، فكانت امرأة أمية، غير حازمة في قراراتها، يصدر عنها تصرفات حاسمة من حين لآخر بإيعاز من إحدى الشخصيات الرئيسية. ولدى سيجروف حجة مقنعة ترى أن تصويرها على

أنها ديكتاتورة ماكرة وقاسية، مهووسة بسلطتها الشخصية، يرجع — إلى حد كبير — إلى روايات محرَّفة (وأحيانًا مخْتلَقة) مصدرها كُتَّاب صينيون وأجانب في مطلع القرن العشرين كانت لهم مآرب شخصية. لستُ في وضع يسمح لي بالفصل بين وجهة النظر هذه ووجهة النظر الأكثر تقليدية التي تَنسِب إليها العديد من الأحداث الرئيسية في سياسة تلك الفترة التي كانت تشغل فيها منصب الإمبراطورة الأرملة. ولكنني، مسترشدًا بكلام سيجروف، تجنبت أن أنسب إليها العديد من وقائع القتل التي قلبت ميزان السلطة من حولها رأسًا على عقب، والتي تعد جزءًا من أسطورة المرأة التنين القديمة. وعلى الرغم من كل ذلك، ثمة لحظات في رواية سيجروف نفسها كانت فيها تسي شي الشخصية الحاسمة التي تملك زمام الأمور، ولا سيما أثناء أزمات انتقال الحكم التي تلت وفاة الإمبراطور شيان فنج والإمبراطور تونج تشي وتلك التي وقعت بنهاية المائة يوم.

يُلقِي سيجروف قدرًا كبيرًا من اللوم لسمعتها تلك على كاهل كانج يووي، الذي كتب الكثير وردد الكثير من الكلمات التي كانت تنتقدها بشدة بعد أن نُفي بنهاية المائة يوم. وربما لهذا السبب تكبد سيجروف مشقة إضافية لدحض مزاعم كانج التي تذهب إلى أنها لعبت دورًا أساسيًّا في أحداث تلك الفترة. قرأت مصادر أخرى كانت أقل قسوة في حكمها على كانج. انظر على سبيل المثال مقال لوك إس كوانج «السياسة الصينية في مفترق طرق: تأملات حول إصلاحات المائة يوم لعام ١٨٩٨»، المنشور في «مودرن آجين ستاديز»، المجلد ٣٤، رقم ٣) (يوليو ٢٠٠٠)، الصفحات ٦٦٣–٦٩٥؛ ومقال لوانج جونتاو «ديمقراطيون كونفوشيوسيون في التاريخ الصيني»، منشور في كتاب لدانيال إيه بيل وهاهم تشايبونج بعنوان «الكونفوشيوسية للعالم الحديث» (كامبريدج: كامبريدج يونيفرستي برس، ٢٠٠٣)، الصفحات ٦٩–٨٩.

وبالتالي، فإن ما كُتِب عن تاريخ فترة المائة يوم والدور الذي لعبه كانج على وجه الخصوص، يعج بالأمور الخلافية. انظر مقال يونج-تسو وانج «إعادة النظر في المذهب التعديلي: كانج يووي وحركة الإصلاح لعام ١٨٩٨»، في «جورنال أوف آجين ستاديز»، المجلد ٥١، رقم ٣ (أغسطس ١٩٩٢)، الصفحات ٥١٣–٥٤٤. ويوجه وانج النقد للرؤية التعديلية لدور كانج التي تبنَّاها هوانج تشانج جيان في عمل له نُشر بالصينية؛ انظر كتاب هوانج تشانج جيان وكسو بيانفا شي يانجيو («دراسات في تاريخ إصلاحات عام ١٨٩٨») (نانجانج: تشونج يانج يانجيو يوان ليشي يويان يانجيو سو، ١٩٧٠)؛ وكتاب كانج يووي وكسو تشن زوي («مذكرات عام ١٨٩٨ الأصلية لكانج يووي»)

(تايباي: تشونج يانج يانجيو يوان، ١٩٧٤)؛ ومقال زايتان ووكسو تشنجبيان («ناقش انقلاب ١٨٩٨ مرة أخرى»)، في «دالو زاتشي»، المجلد ٧٧، رقم ٥ (١٩٨٨)، الصفحات ١٩٣–١٩٩؛ ومقال زوتشو وكسو بيانفا شي يانجيو دي زاي جيانتاو («إعادة النظر في دراستي حول تاريخ إصلاحات عام ١٨٩٨»)، المنشور في «تشونج يانج يانجيو يوان ديرجي جوجي هانكسو هويي لونوانجي» (أو «وقائع مؤتمر علم الحضارة الصينية الدولي الثاني الذي استضافته أكاديميا سينيكا») (تايباي: تشونج يانج يانجيو يوان، ١٩٨٩)، الصفحات ٧٢٩–٧٦٨. بعض حجج هوانج متاحة باللغة الإنجليزية في كتاب للوك كوانج بعنوان «لوحة فسيفسائية للأيام المائة: شخصيات وسياسة وأفكار عام ١٨٩٨» (كامبريدج، ماساتشوستس: مركز دراسات شرق آسيا، هارفارد يونيفرستي، ١٩٨٤). وأنا مدين بالفضل لملخص توضيحي لتلك الأيام ورد في كتاب جوناثان سبنس «البحث عن الصين الحديثة»، في الصفحات ٢٢٤–٢٣٠.

يطلق على حاملي الدرجة الثانية أو «الجورن» (الذي كان كانج لا يزال واحدًا منهم عندما أعدَّ العريضة ذات العشرة آلاف كلمة في عام ١٨٩٥) اسمٌ ثانٍ هو «جونجتشي»، والذي يعني حرفيًّا «المركبة العامة»، حيث كانت الحكومة الإمبراطورية تتكفل بإرسال وسيلة مواصلات لنقلهم إلى اختبارات «الجينشي» على نفقتها الخاصة. وهكذا سميت العريضة فيما بعد باسم «عريضة المركبة العامة». وقد وقَّع على العريضة ٦٠٣ من الجورن على الأقل، على الرغم من مزاعم كانج نفسه بأنه قد وقَّع عليها قرابة الألف ومائتين. (وقد نقل فايربانك عن صديق له قوله التالي: «إنه يرفض أن يعدل وجهة نظره لتطابق الواقع، بل على العكس، كثيرًا ما يلجأ إلى إعادة صياغة الحقائق لتدعم وجهة نظره.» المصدر كتاب فايربانك «الثورة الصينية العظيمة»، صفحة ١٣١.) للاطلاع على تسجيل كانج لوثيقة «عريضة المركبة العامة» ومزاعمه حول درجة اتساعها، انظر كتاب كانج بعنوان «كانج نانهاي زيبيان نيانبو» («السيرة الذاتية المرتبة زمنيًّا لكانج نانهاي»؛ أي كانج يووي)، في مجموعة كتب محررها شان يونلونج تحت عنوان «جينداي تشونجو شيلياو كونجكان» («مجموعة البيانات التاريخية للصين الحديثة») (تايباي: وينهاي تشوبانشي، ١٩٦٦)، المجلد ١١، صفحة ٣٠. انظر أيضًا إحدى قصائده التي تلقي ضوءًا على هذه الواقعة في كتاب حرره تانج تشيجون بعنوان «كانج يووي تشنجلون جي» (أو «مجموعة المقالات السياسية لكانج يووي») (بكين: تشونجهوا، ١٩٨١)، المجلد ١، صفحة ١٣٨ (شواي-يي لين، مراسلات شخصية، ١٧ فبراير ٢٠٠٩).

على الرغم من تعيين كانج في مجلس التجارة بعد اجتيازه اختبارات الجينشي في عام ١٨٩٥، يبدو أنه لم يتسلم مكتبه، حيث كان يمضي وقته في التدريس ونشر الكتب والصحف في الفترة من عام ١٨٩٥ وحتى عام ١٨٩٨ فيما بين شنغهاي وجوانجتشو. انظر كتاب كانج يووي «كانج نانهاي زيبيان نيانبو» الصفحة ٣٢، والصفحات ٣٧–٤٢.

وفيما يتعلق بالزعم الذي يذهب إلى أن عادة ربط الأقدام كانت تشجع على الإخلاص في الحياة الزوجية، تشير شواي-يي لين (مراسلات شخصية، ١٧ فبراير ٢٠٠٩) إلى أن «جوناثان سبنس يعطي مثالًا جيدًا على هذا الزعم في كتابه «وفاة السيدة وانج»، حيث حاولت السيدة وانج الهرب مع عشيقها إلا أنها عجزت عن مواصلة الركض بسبب قدميها المربوطتين». وقد لفتت نظري أيضًا في الوقت ذاته إلى كتاب لي يو «التعبير العرضي عن المشاعر الهامدة» الذي وصفته لين بأنه «مجموعة شهيرة من المقالات التي تدور حول النظريات الأدبية والتذوق الأدبي في الصين في القرن السابع عشر. وتعد مناقشته لأقدام النساء المربوطة على الأرجح إحدى أكثر التعبيرات صراحةً عن الولع بالأقدام المربوطة في إمبراطورية الصين السابقة. انظر كتاب لي يو «شوشينج أوجي» (تايباي: تشانجان، ١٩٩٠)، الصفحات من ١١٩–١٢١.

ومن المثير للاهتمام إلى حد كبير أنه يبدو أن بعض أفراد المانشو اعتمدوا عادة ربط الأقدام؛ لأن أحد العناصر الأساسية في حكم المانشو كان سلسلة من القوانين التي تهدف إلى تنظيم السلوك الشخصي على أساس أخلاقي التي تطالب الصينيين وأفراد المانشو بارتداء ملابس مختلفة حتى يحافظ كل من الفريقين على هويته الخاصة. انظر كتابًا من تحرير جيل كوندرا بعنوان «موسوعة جرينود للملابس عبر تاريخ العالم، المجلد ٢: الصفحات ١٥٠١–١٨٠٠» (وستبورت، كونيتيكت: جرينود برس، ٢٠٠٧): صفحة ١٢٢.

ويمكن أن نعتبر ما أصر عليه عالم الاجتماع الياباني ناجاو ريوزو، الذي عمل في شنغهاي على مدار أربعين عامًا قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، في حديثه الذي وجهه لليفي عام ١٩٦١، مقياسًا لعدد الأشخاص في منتصف القرن العشرين الذين كانوا يؤمنون بالحاجة إلى حماية شرف الأمة، والذي أظهره تحول الصينيين بعيدًا عن عادة ربط الأقدام، حيث قال: «إن الصينيين نبذوا هذه الممارسة لا بسبب سخرية الأجانب منهم، وإنما بسبب تغير نظرتهم الذهنية التي كان السبب فيها تغلغل الحضارة الغربية.» (ليفي، كتاب «عادة ربط الأقدام الصينية»، صفحة ٢٨٢). فقد شعر بكل وضوح بالحاجة إلى الإصرار على عرضه البديل؛ ولكن — وكما حاولت أن أثبت بعد ذلك — ليس من الضروري أن نأخذ هذه التفسيرات على أنها بدائل بعضها لبعض.

الفصل الثالث: القضاء على الاسترقاق على جانبي الأطلسي

يرجع الفضل في فهمي لحركة التحرير من العبودية البريطانية إلى كتاب كريستوفر ليزلي براون الرائع «رأس المال الأخلاقي: أسس حركة إلغاء العبودية البريطانية» (تشابل هيل: يونيفرستي أوف نورث كارولينا، ٢٠٠٦)، وهو كتاب استرشادي أساسي. وأود أن أذكر أحد الدوافع التي استنفرت ويلبرفورس وأصحابه، وهو دافع لا علاقة له بالحجة التي حاولت إثباتها في النص الأساسي. فكما يقول براون، لقد منحت حركة إلغاء العبودية الإنجيليين «فرصة للفوز على تلك الحملات الأخرى المناهضة للرذيلة، التي كانت لولا ذلك مثيرة للشكوك. فقد صار التوجه المناهض للاسترقاق متماشيًا مع ذوق العصر بحلول الثمانينيات من القرن الثامن عشر، فقد صار مرتبطًا بالتأدب والوعي والنزعة الوطنية والالتزام بالحرية البريطانية. وقد تمكن الإنجيليون، عن طريق قيادتهم لحركة إلغاء العبودية، من الاستفادة من تلك الارتباطات الأكثر إيجابية بغرض إضفاء صبغة خيرية أقل قمعية على حملتهم الأوسع نطاقًا من أجل الإصلاح الأخلاقي» (صفحة ٣٨٧). وبالطبع، لم يربط الإنجيليون بين مناهضة الاسترقاق والنزعة الوطنية، أو بين اعتداد البريطاني بنفسه وحملة بريطانيا من أجل الحرية. وقد صيغت تلك العلاقة في خطاب المناظرات حول الاستقلال الأمريكي.

تعرض دوق ويلينجتون للتهكم والسخرية على صفحات مجلة «ذا تايمز» في عام ١٨٣٣ عندما سجل «أصدقاء الدوق النبيل» في مجلس اللوردات وجهة نظرهم (اعتراضًا منهم على تمرير قانون تحرير العبيد) التي مفادها أن «الخبرة المكتسبة من كافة الأمم على مر العصور أثبتت أن الرجل الذي تُترك له حرية الاختيار بين العمل من عدمه لن يعمل أجيرًا في العمالة الزراعية في الأراضي المنخفضة بالمناطق المدراية». ذكر هذا سيمور دريشر في كتابه «التجربة العظيمة: العمالة الحرة مقابل الاسترقاق في الإعتاق البريطاني» (نيويورك: أكسفورد يونيفرستي برس، ٢٠٠٢): صفحة ١٤١. كان هذا انتصارًا لاعتقاد أيديولوجي يؤمن بالعمالة الحرة على العديد من الأدلة والبراهين.

ثمَّة جدل كبير دائر منذ إصدار كتاب إي بي طومسون «صناعة الطبقة العاملة الإنجليزية» (نيويورك: فينتادج، ١٩٦٥) حول ما إذا كان مصيبًا في زعمه بوجود طبقة عاملة بالفعل بحلول العقد الرابع من القرن التاسع عشر. وقد ذهب كريج كالهون في مطلع الثمانينيات من القرن العشرين إلى أن حركات مطلع القرن التاسع عشر عكست سيطرة الراديكاليين الحرفيين على العمال الصناعيين الجدد، كما كانوا ذوي

طابع محلي أكثر منه قوميًّا، وكلا الزعمين لا يتفق وفكرة طبقة عاملة إنجليزية واحدة واعية لذاتها. كانت النزعة الراديكالية للحرفيين رجعية في الأساس، في حين كان العمال الصناعيون سعداء بالإصلاح؛ ووفقًا لروايته، فإن تلك القرارات منطقية للغاية. «كان لزامًا على مجتمعات العمال التقليديين الإطاحة بالعلاقات الاجتماعية الجديدة وإلا زالوا هم أنفسهم عن الوجود، في حين «كانت تستطيع الطبقة العاملة الجديدة أن تجني نطاقًا واسعًا غير محدود من الإصلاحات التحسينية دون تغيير لوجودها الجمعي في الواقع».» المصدر كتاب كالهون، «مسألة الصراع الطبقي: الأسس الاجتماعية للراديكالية الشعبية أثناء الثورة الصناعية» (شيكاجو: يونيفرستي أوف شيكاجو برس، ١٩٨٢): صفحة ١٤٠، وقد استشهد به جريجوري كلايز في مقاله «انتصار النزعة الإصلاحية ذات الوعي الطبقي في الراديكالية البريطانية، ١٧٩٠–١٨٦٠» في «ذا هيستوريكال جورنال»، المجلد ٢٦، رقم ٤ (ديسمبر ١٩٨٣): الصفحات ٩٧١-٩٧٢.

لم يمضِ وقت طويل على ما قاله كالهون حتى قدم كل من دوروثي طومسون وجاريث ستيدمان جونز تصوراتهما الشهيرة المنازعة للميثاقية في مقال جاريث ستيدمان جونز «إعادة النظر في الميثاقية»، المنشور في كتاب «لغات الطبقات الاجتماعية: دراسات في تاريخ الطبقة العاملة، ١٨٣٢–١٩٨٢» (كامبريدج: كامبريدج يونيفرستي برس، ١٩٨٤): الصفحات ٩٠–١٧٨؛ وكتاب دوروثي طومسون «الميثاقيون: سياسة شعبية في الثورة الصناعية» (نيويورك: بانثيون، ١٩٨٤). إلا أنه على الرغم من هذه النزاعات التأريخية، تمكَّن مايلز تايلور من التقدم باقتراح، بمجرد أن انقشع غبار الخلاف، وهو أنه ثمة قصة مشتركة وراء الجدل الدائر فيما بين طومسون وستيدمان جونز؛ ألا وهي، أن «الميثاقية كانت في الغالب حركة للفقراء الكادحين، وكانت كثيفة في مناطق التصنيع، إلا أنها أُضفي عليها صبغة قومية حقيقية من خلال صحافتها، وشبكة قادتها». المصدر مقال لتايلور بعنوان «إعادة النظر في الميثاقيين: البحث عن نوع من التوافق في تأريخ الميثاقية»، في «ذا هيستوريكال جورنال»، المجلد ٣٩، رقم ٢ (يونيو ١٩٩٦): صفحة ٤٩٠.

إن زعمي بوجود قدر لا بأس به من العنصرية الصريحة في إنجلترا في وقت إلغاء العبودية لن يكون محل جدل في الوقت الحاضر؛ فلا يحتاج المرء سوى أن يقرأ ما كتبه كارليل حتى يقتنع بهذا. وعلى الرغم من كل ذلك، ينبغي أن نذكر أن فريدريك دوجلاس، الذي كان قادرًا بحق على التعرف على الإهانات العنصرية، قد أمضى ما يزيد على العام ونصف العام في بريطانيا في أربعينيات القرن التاسع عشر، وقد أنكر تمامًا أن يكون قد

عُومِل بقلة احترام. ففي مارس من عام ١٩٤٧، ألقى دوجلاس خطابًا أمام حشد هائل في لندن تافرن في «وداع للشعب البريطاني» قال فيه: «سافرت إلى كل شبر في هذا البلد، في إنجلترا واسكتلندا وأيرلندا وويلز، وقمت برحلات على الطرق السريعة والشوارع الجانبية والسكك الحديدية والقوارب البخارية ... لم أرَ قطُّ في أي من وسائل النقل تلك، أو في وسط أي طبقة من الطبقات الاجتماعية أيَّ شخص ينظر إليَّ نظرة ازدراء، أو يصدر عنه أي تعبير قد أفسره بأنه شيء من عدم الاحترام لي بسبب لون بشرتي؛ على الإطلاق!» (يمكن الاطلاع على هذا الخطاب على الموقع الإلكتروني لمركز جيلدر ليرمان لدراسة الاسترقاق، والمقاومة، والإلغاء في جامعة ييل http://www.yale.edu/glc/archive/1086.htm).

كانت استراتيجية دوجلاس، كما سبق ورأينا، قوامها الدخول في المعركة الدائرة بين الشرف البريطاني والشرف الأمريكي، فكان يحتاج إلى أن يظهر التناقض بين وطنه وبريطانيا حتى يتسنَّى له استغلال رأي الغرباء في أن يغرس في نفوس بني وطنه إحساسًا بالخزي القومي تجاه الاسترقاق الأمريكي. ولذلك، ما كان لفته الانتباه إلى العنصرية البريطانية ليخدم حجته، لكن الشيء المؤكد على أي حال هو أن خطبه العديدة كانت في الغالب تحظى بحضور مؤيدين متحمِّسين من الطبقة العاملة. وعادة ما يرجع بروز صورة من صور العنصرية المناهضة للسود أكثر ضراوة وواسعة الانتشار إلى فترة ما بعد إلغاء العبودية. انظر كتاب دوجلاس إيه لوريمر بعنوان «اللون، والطبقة، والفيكتوريون: مواقف إنجليزية من الزنوج في منتصف القرن التاسع عشر» (نيويورك: هولمز آند ماير، ١٩٧٨).

كتب السير جون سيلي عن الدخول البريطاني في دور المهيمن في تجارة الرقيق على جانبي الأطلسي، فقال: «إن هذا يعني بكل بساطة أننا من حيث مبادئنا لم نكن أفضل حالًا من غيرنا من الأمم في هذا الصدد، وأننا، بعد أن احتللنا أخيرًا أرفع المراتب فيما بين الأمم التجارية في العالم، وبعد أن سحبنا البساط من تحت إسبانيا من خلال نجاحاتنا العسكرية، صرنا نمتلك من غير قصد النصيب الأكبر من هذه التجارة الخبيثة.» المصدر كتاب لسيلي بعنوان «توسع إنجلترا» (بوسطن: روبرتس براذرز، ١٨٨٣): صفحة ١٣٦. وقد كانت له إشارة شهيرة في مقدمته لهذا العمل يقول فيها: «يبدو أننا، إذا جاز التعبير، قد غزونا نصف العالم وأهلناه بالسكان في نوبة من شرود الذهن.» (٨). فتجارة الرقيق إذن، من وجهة نظره، مثلها مثل الإمبراطورية، تحصَّلوا عليها وسط حالة من شتات الفكر على ما يبدو. وتوضح تلك الفقرات، بالإضافة إلى رواية ليكي، مدى خطورة المسألة

بالنسبة للرجل الإنجليزي في أواخر القرن التاسع عشر الذي كان يريد أن ينأى ببلده قدر الإمكان عن شرور تجارة الرقيق. انظر كتاب ويليام إدوارد هارتبول ليكي بعنوان «تاريخ الأخلاق الأوروبية من أغسطس وحتى تشارلمان»، المجلد ١، الطبعة الثالثة بعد التنقيح، (نيويورك: دي أبلتون، ١٩٢١).

ويعد الاقتراح الذي يذهب إلى أن الكرامة هي الحق في الاحترام اقتراحًا معياريًّا، إلا أن المقترح الذي تقدمت به لقصر إطلاق مصطلح «كرامة» على استحقاق الاحترام «الإقراري» لم يكن إلا لأغراض اصطلاحية فنية. لا أزعم وجود تمييز واضح في اللغة يفرِّق بين الحق في الاحترام الإقراري والاحترام التقديري على هذا النحو، إلا أننا، في اعتقادي، في حاجة إلى أن نُوجِد مثل هذا التمييز إذا ما أردنا أن نُوجِد مكانًا للتقدير وللحق في التقدير في مجتمع تظلُّه الديمقراطية بظلها. إننا في حاجة ماسة إليه إذا كنا بصدد مقاومة الاقتراح البديل الشهير لبيتر بيرجر الذي يقضي بأن «الكرامة» قد حلت محل «الشرف»، حتى صار «الشرف» مفهومًا قاصرًا على الأرستقراطيات، وقد قاومت هذا الاقتراح بالفعل. انظر مقال بيتر بيرجر بعنوان «اندثار الشرف»، في «يوروبيان جورنال أوف سوسيولوجي»، العدد الحادي عشر (١٩٧٠): الصفحات ٣٣٩–٣٤٧.

كون الموضوعات المطروحة هنا ذات علاقة بالمصطلحات الفنية في جزء منها لا يعني بالضرورة أنها بلا جوهر، فأنا أطالب بمكان لكل من الحق التنافسي وغير التنافسي في الاحترام، أو بعبارة أخرى، للتقدير وللكرامة. نحن متفقون على أن الارتباط بين الحق في الاحترام والطبقة الاجتماعية هو ارتباط خاطئ من الناحية المعيارية، وأن هذا الارتباط قد أُبطل تاريخيًّا، إلا أنه يجدر بنا الإصرار على أنه ربما لا نقر علنًا في العادة بأننا «بالفعل» الأفضل أو أننا نملك «بالفعل» ما هو أفضل من سوانا في الوقت الحاضر، بيْد أن هذا بالتأكيد ليس إلا ضربًا من ضروب لطف التعبير. صحيح أن المتكبرين وحدهم هم من يتعطفون على أساس الطبقة الاجتماعية وحسب. ولكن، في الواقع، توجد العديد من المعايير التي نهتم بها والتي يمكن أن نقيِّم نجاح المرء على أساسها؛ ونحن نؤمن بأن النجاح في الوفاء بهذه المعايير أو الفشل في ذلك أمر مهم بالنسبة لنا؛ وأن منح التقدير لمن يبذل قصارى جهده هو استجابة حتمية، ومناسبة، لمثل هذا الإنجاز.

تَقدَّم ديفيد برايون ديفيز باقتراح مؤخرًا في كتابه «العبودية غير الإنسانية»، ويذهب إلى أن حملة الإلغاء عكست الحاجة المشتركة إلى عمالة ماهرة وإلى أن يقوم أرباب العمل «بتكريم اليد العاملة الأجيرة، بل ورفعها إلى مراتب النبلاء، بعد عصور طويلة من النظر

إليها بازدراء». المصدر كتاب ديفيز بعنوان «العبودية غير الإنسانية: بداية الاسترقاق ونهايته في العالم الجديد» (نيويورك: أكسفورد يونيفرستي برس، ٢٠٠٦): صفحة ٢٤٨. لقد تطلب تحديث الاقتصاد تحوُّل المجتمع من مجتمع كان فيه أصحاب المراتب الدنيا منتجين بالإكراه إلى مجتمع أصبحوا فيه مستهلكين أحرارًا. وقد كانت منتجات مزارع الرق من السكر والبن والقطن والتبغ أُولى البضائع الاستهلاكية الحديثة. ويأتي الاقتراح الذي تقدم به ديفيز تعقيبًا على اقتراح مماثل تقدم به المؤرخ ديفيد إلتيس، إلا أن إلتيس، في رأي ديفيز، «لم يطوره لسوء الحظ» (المصدر السابق، صفحة ٢٤٧). ولكنني كنت أتمنى أن يقوم ديفيز نفسه بتطوير الفكرة أكثر من ذلك بقليل. وأعتقد أنه ثمة حكمة كبيرة في الإقرار بأن فئة العاملين وفئة أرباب العمل كلتاهما كانت لديها من الأسباب ما دفعها للاهتمام بكرامة اليد العاملة.

كانت أصوات الناخبين من الطبقة العاملة أقل أهمية من توجهات الطبقة العاملة ذاتها في سياق مسألة التدخل البريطاني في الحرب الأهلية؛ فقد كتب جون ستيوارت مِل يقول: «ينبغي أن يكون شعار أي سياسي راديكالي هو الحُكم عن طريق الطبقة المتوسطة لصالح الطبقات العاملة.» المصدر «الأعمال الكاملة لجون ستيوارت مِل»، المجلد ٦: «مقالات حول إنجلترا وأيرلندا والإمبراطورية»، حرَّره جون إم روبسون (تورونتو: يونيفرستي أوف تورونتو برس؛ لندن: روتلدج آند كيجان بول، ١٩٨٢). فصل: إعادة تنظيم الحزب الإصلاحي، عام ١٨٣٩، http://oll.libertyfund.org/title/245/21425/736500. كان هذا ما أُنجز في الأساس بحلول مطلع الستينيات من القرن التاسع عشر، إلا أن حق الطبقة العاملة في الاقتراع لم يتحقق على نحو واسع النطاق حتى إصدار قانون الإصلاح الثاني لعام ١٨٦٧. أما ألكسندر ماكدونالد وتوماس بيرت، وهما العضوان فيما أُطلق عليه الائتلاف الليبرالي-العمالي، وكلاهما كان من عمال المحاجر، فلم يصبحا عضوين بالبرلمان بصفتهما من العمال إلا بحلول عام ١٨٧٤.

الفصل الرابع: حروب على المرأة

وفقًا لكتاب «حقائق العالم لوكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية»، يمثل البشتون ٤٢ بالمائة من تعداد السكان الأفغاني؛ أي ما يناهز ١٤٫١ مليون نسمة، و١٥٫٤٢ بالمائة من تعداد السكان الباكستاني؛ أي ٢٧٫٢ مليون نسمة، وترتبط الهوية البشتونية في هاتين الدولتين بالتحدث بلهجة من لهجات الباشتو؛

ومن ثم، يزيد مجموع التعداد السكاني للبشتون في هاتين الدولتين عن ٤١ مليون نسمة — أفغانستان: https://www.cia.gov/library/publications/the-wrold-factbook/geos/countrytemplate_af.html؛ باكستان: https://www.cia.gov/library/publications/the-wrold-factbook/geos/pk.html.

وفي الهند، يطلق على من ينحدر من أصل البشتون الباتان، ويقال في بعض الأحيان إن عدد الباتان الهنود يبلغ ضعف عدد البشتون الأفغان. انظر، على سبيل المثال، مقال شمس الرحمن علوي بعنوان «الباتان الهنود يتوسطون من أجل السلام في أفغانستان»، المنشور في صحيفة «هندوستان تايمز»، ١١ ديسمبر ٢٠٠٨: http://www.hindustantimes.com/StoryPage/StoryPage.aspx?sectionName=NLetter&id=3165e517-1e21-47a8-a46a-fc3ef957b4b1.

إلا أن معظم هؤلاء لا يتحدثون الباشتو، لغة البشتون، وفي الإحصاء الهندي الرسمي للسكان لعام ٢٠٠١، لم يعلن سوى ١١ مليون هندي أن لغتهم الأصلية هي الباشتو: http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/Statement1.htm. إذن، ثمة ٥٢ مليون نسمة على الأقل في العالم يتحدثون الباشتو، وما يزيد على ٧٠ مليون نسمة يتخذون نوعًا من أنواع البشتون هوية لهم. (يوجد كذلك بضع مئات الآلاف من البشتون على الأقل في الشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا الشمالية.)

وحتى يتسنَّى لنا استيعاب النطاق الدلالي لبعض المصطلحات المستخدمة في الباشتو بمعنى الشرف، فلنتأمل بعض العينات من مداخل معجم للباشتو القديمة-الإنجليزية: "ghairat"، مفرد، مذكر … تواضع، حياء، شجاعة، شرف. ٢. غيرة، عداوة، منافسة، إحساس لطيف بالشرف.» والاسم المركب "nam-o-nang"، شرف، سمعة؛ خزي، عار»، حيث إن «نام» تعني «اسم». كما أن ثمة كلمة مشتقة من العربية: "ab-ru"، مفرد مذكر … شرف، سمعة، شخصية، صيت، حسن الصيت.» هنري جورج رافرتي، «قاموس البشتو، أو لغة الأفغان: مع تعليقات على أصل اللغة، وعلاقتها باللغات الشرقية الأخرى»، الطبعة الثانية، مع إضافات كثيرة (لندن: ويليامز آند نورجايت، ١٨٦٧): الصفحات ٧٤٥، و٩٨٩، و٩٦٧، و٤؛ http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/raverty.

توضح اللجنة القومية الباكستانية المعنية بمكانة المرأة (NCSW) في «تقرير بشأن مرسوم القصاص والدية» كيف أن التفاعل بين مجموعة متنوعة من التغيرات التي

طرأت على القانون لم يكن لصالح المرأة. ويرجع السبب وراء هذا في جزء منه إلى القرارات التي اتخذها القضاة في تأويل القانون. ومن ثمَّ، يسمح المرسوم للقاضي أو القاضية بأن يصدر حكمًا وفقًا لتقديره، حتى إذا وافق الورثة على قبول الدية، إلا أن هذا الأمر لم يرد قط في قضايا جرائم الشرف. ويخرج قارئ التقرير بانطباع عام بأن البعض في النظام القضائي يتفقون مع توجهات العديد من أعضاء مجلس الشيوخ ممن رفضوا دعم الاقتراح الذي يقضي بتوجيه النقد لجريمة قتل سامية سارور. (يمكن الحصول على نسخة من «تقرير بشأن مرسوم القصاص والدية» (NCSW)، ١٩٩٠، من قاعدة بيانات الأمانة العامة للأمم المتحدة بشأن العنف ضد المرأة على الرابط التالي: http://webapps01.un.org/vawdatabase/searchDetail.action?measureId=18083&baseHREF=country&baseHREFId=997).

الفصل الخامس: دروس وموروثات

إن أفضل الكتب التي نُشِرت مؤخرًا حول الآلية الاجتماعية للتقدير هو كتاب لجيفري برينان وفيليب بيتي بعنوان «اقتصاد التقدير» (نيويورك: أكسفورد يونيفرستي برس، ٢٠٠٥)، وهو كتاب وجدتُه مفيدًا للغاية. فكتابهما يدور حول التقدير، لا حول الحق في التقدير، كما كان هدفهما البحث في هيكلة المؤسسات بغرض نشره. إذن يختلف محور اهتمامهما عن محور اهتمامي، وإن كان مكملًا له.

للاطلاع على آخر الأعمال التي نُشرت حول العمليات النفسية الأساسية التي «تجنِّدها» المنظومات الثقافية للأخلاقيات، انظر مقال جوناثان هايت وكريج جوزيف بعنوان «مبادئ الأخلاق الحدسية: كيف يولِّد الحدس المعد فطريًّا فضائلَ متغيرة ثقافيًّا»، «ديدالوس»، (خريف ٢٠٠٤): الصفحات ٥٥–٦٦؛ ومقال جوناثان هايت وفريدريك بيوركلاند بعنوان «الحدسيون الاجتماعيون يجيبون عن ستة أسئلة حول علم النفس الأخلاقي»، في كتاب محرره والتر سينوت-أرمسترونج، بعنوان «علم النفس الأخلاقي»، المجلد ٢ من سلسلة كتب «العلم المعرفي للأخلاقيات: الحدس والتنوع» (كامبريدج، ماساتشوستس: ماساتشوستس إنستيتيوت أوف تكنولوجي، ٢٠٠٨): الصفحات ١٨١–٢١٨. ومن بين الأعمال التي استعرضاها بغرض تحديد أوجه الانتظام عبر الثقافات كانت: كتاب دونالد براون بعنوان «العموميات الإنسانية» (فيلادلفيا: تمبل يونيفرستي برس، ١٩٩١)؛ وكتاب فرانز دي وال بعنوان «دمث الأخلاق: أصول

الصواب والخطأ في الإنسان وغيره من الحيوانات» (كامبريدج، ماساتشوستس: هارفارد يونيفرستي برس، ١٩٩٦)؛ ومقال إس إتش شوارتز ودابليو. بيلسكي، بعنوان «نحو نظرية للمحتوى والبنية العالمية للقيم: امتدادات ومكررات عابرة الثقافات»، المنشور في «جورنال أوف بيرسوناليتي آند سوشيال سايكولوجي»، العدد ٥٨ (١٩٩٠): الصفحات ٨٧٨–٨٩١؛ وكذلك اقتراح «مبادئ الأخلاق الثلاثة» صاحب التأثير الكبير والموضَّح بالتفاصيل في مقال لريتشارد شودر وآخرين بعنوان «الأخلاقيات «الثلاث الكبرى» (الاستقلال الذاتي، والمجتمع، والألوهية)، والتفسيرات «الثلاثة الكبرى» للمعاناة»، والمنشور في كتاب حرره إيه برانت وبول روزين، بعنوان «الأخلاقيات والصحة» (نيويورك: روتليدج، ١٩٩٧): الصفحات ١١٩–١٦٩.

استندت في روايتي لتجربة مختاران بيبي في المقام الأول على سيرتها الذاتية المنشورة تحت الاسم التي صارت تُعرف به اليوم، وهو مختار ماي، بعنوان «باسم الشرف: مذكرات» (نيويورك: أتريا بوكس، ٢٠٠٦). هذه المذكرات من النوع الذي يكتبه مؤلف محترف على أساس المحادثات التي تدور مع صاحبها، كتبتها ماري-تريز كاني في الأصل باللغة الفرنسية، وقد استعانت بخدمات مترجمَيْن عن اللغة السراييكية، لغة الميروالا. ولنيكولاس كريستوف وشيريل وودون أيضًا رواية ساحرة ومتعمقة عن حياة مختار ماي بعنوان «نصف السماء: تحويل القمع إلى فرصة للمرأة حول العالم» (نيويورك: راندوم هاوس، ٢٠٠٩). أما عن التقارير حول أحداث ٢٢ يونيو ٢٠٠٢، والمتاحة في العديد من المصادر في الصحف وعلى شبكة الإنترنت، فهي متباينة في تفاصيلها، إلا أن الحقائق الأساسية لا خلاف جاد عليها.

ملاحظات

مقدمة

(1) René Descartes, “Comments on a Certain Broadsheet” (1648), in *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 1, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1987): 307.

الفصل الأول: اندثار المبارزة

(1) Christopher Hibbert, *Wellington: A Personal History* (Reading, MA: Perseus/HarperCollins, 1999): 275.

(2) Wellington, *Despatches, Correspondence, and Memoranda,* V: 542.

(3) Joseph Hendershot Park, ed., *British Prime Ministers of the Nineteenth Century: Policies and Speeches* (Manchester, NH: Ayer Publishing, 1970): 62.

(4) Wellington, *Despatches,* V: 527.

(5) Greville, *Memoirs,* 250.

(6) A copy of the note, from the archives of King’s College London, is at http://www.kcl.ac.uk/depsta/iss/archives/wellington/duel08a.htm.

(7) Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Oxford: Clarendon Press, 1765–69), Bk IV, chapter 14, “Of Homicide”; http://avalon.law.yale.edu/18th_century/blackstone_bk4ch14.asp.

(8) Sir Algernon West, *Recollections: 1832-1886* (New York & London: Harper & Bros., 1900): 27.

(9) Sir Thomas Malory, *Le Morte Darthur the original edition of William Caxton now reprinted and edited with an introduction and glossary by H. Oskar Sommer; with an essay on Malory’s prose style by Andrew Lang* (Ann Arbor: University of Michigan Humanities Text Initiative, 1997): 291; http://name.umdl.umich.edu/MaloryWks2.

(10) Stewart, *Honor,* 44–47.

(11) Hugh Lloyd-Jones, “Honor and Shame in Ancient Greek Culture,” in *Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religions, and Miscellanea: The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones* (Oxford: Clarendon Press, 1990): 279.

(12) For Asante in the nineteenth century, see John Iliffe, *Honor in African History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004): 83–91.

(13) Homer, *The Iliad,* trans. Robert Fagles (New York: Viking Penguin, 1990): 523.

(14) Kiernan, *The Duel in European History,* 216.

(15) *Ibid.*, 102.

(16) *Ibid.*, 190.

(17) Hamilton, *The Duelling Handbook,* 138. (quoted slightly differently in Robert Baldick, *The Duel: A History of Duelling* [London: Hamlyn, 1970]: 33-34). Cited in Douglass H. Yarn, “The Attorney as Duelist’s Friend: Lessons from The Code Duello,” 51, *Case W. Res. L. Rev.*, 69 (2000): 75-76, n. 71.

(18) *Wellington, Despatches,* V: 539.

(19) Tresham Lever, *The Letters of Lady Palmerston: Selected and Edited from the Originals at Broadlands and Elsewhere* (London: John Murray, 1957): 118.

(20) Frances Shelley, *The Diary of Frances Lady Shelley,* ed. R. Edgecumbe (London: John Murray, 1913): 74.

(21) Hamilton, *The Duelling Handbook,* 140.

(22) Wellington, *Despatches,* V: 539.

(23) *Ibid,* V: 544.

(24) Lord Broughton (John Cam Hobhouse), *Recollections of a Long Life with Additional Extracts from His Private Diaries,* ed. Lady Dorchester. *Vol. 3: 1822–1829* (New York: Charles Scribners Sons, 1910): 312–13.

(25) V. Cathrein, "Duel," in *The Catholic Encyclopedia,* Vol. 5 (New York: Robert Appleton Company, 1909); http://www.newadvent.org/cathen/05184b.htm.

(26) Council of Trent, 25th Session, Dec. 3 and 4, 1563, "On Reformation," chapter 19. Available at http://www.intratext.com/IXT/ENG0432/_P2J.HTM.

(27) Francis Bacon, *The Letters and the Life of Francis Bacon, Vol. 4,* ed. James Spedding (London: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1868): 400.

(28) Edward Herbert, *The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury,* ed. Will H. Dircks (London: Walter Scott, 1888): 22.

(29) Amelot de Houssaye, cited in Charles Mackay, *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds* (Ware, Herts: Wordsworth Editions, 1995): 668.

(30) Bacon, *Letters and Life,* 400. Those "pamphlets" are the duello codes.

(31) This is John Chamberlain's description of the situation in the letter of 1613 in which he lists the disputes just mentioned. Spedding (ed.) cites it in Bacon, *op. cit.*, 396.

(32) Bacon, *op. cit.*, 409, 399.

(33) William Hazlitt, *The Complete Works of William Hazlitt,* ed. P. P. Howe (London & Toronto: J. M. Dent & Sons, 1934), Vol. 19: 368.

(34) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1823) (Oxford: Clarendon Press, 1907), chapter 13, para. 2; http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML13.html#Chapter%20XIIl,%20Cases%20Unmeet%20for%20Punishment.

(35) William Robertson, *The History of the Reign of the Emperor Charles V* (New York: Harper & Bros., 1836): 225.

(36) David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*. Library of Economics and Liberty, at http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPL50.html.

(37) Francis Hutcheson, *Philosophiae moralis institutio compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy,* ed. Luigi Turco (Indianapolis: Liberty Fund, 2007). Chapter XV: Of Rights Arising from Damage Done, and the Rights of War, http://oll.libertyfund.org/title/2059.

(38) Hamilton, *The Duelling Handbook,* 125.

(39) Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence,* ed. R. L. Meek, D. D. Raphael, and P. G. Stein. Vol. 5 of the Glasgow Edition of the *Works and Correspondence of Adam Smith* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982). Chapter: Friday, January 21st, 1763; http://oll.libertyfund.org/title/196.

(40) William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness,* Vol. 1 (London: G. G. J. & J. Robinson, 1793). Chapter: Appendix, No. II: Of Duelling; http://oll.libertyfund.org/title/90/40264.

(41) Boswell, *The Life of Samuel Johnson, LL.D. Together with the Journal of a Tour to the Hebrides,* ed. Napier, V: 195.

(42) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique, Oeuvres Complètes de Voltaire* (Paris: De l'lmprimerie de la Société Litteraire–Typographique, 1784), Vol. 36: 400.

(43) David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (1778), 6 vols. (Indianapolis: Liberty Fund, 1983), Vol. 3: 169.

(44) Boswell, *op. cit.*, 2: 343.

(45) From the account offered by King's College London at http://www.kcl.ac.uk/depsta/iss/archives/wellington/duell2.htm.

(46) This cartoon is available, with another better known one of the event by William Heath, on the Web site of King's College London at http://www.kcl.ac.uk/depsta/iss/archives/wellington/duell6.htm.

(47) I am very grateful to Philip Pettit for this suggestion.

(48) Greville, *Memoirs,* 196.

(49) *Ibid.*, 198.

(50) *Ibid.*, 199.

(51) *Hibbert, Wellington: A Personal History, 275. The Literary Gazette* is cited by Hamilton (*op. cit.*, xiv).

(52) http://www.kcl.ac.uk/depsta/iss/archives/wellington/duell2.htm.

(53) Duke of Wellington, *Despatches,* V: 585.

(54) Bacon, *op. cit.*, 400.

(55) Richard Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy by Richard Cobden M.P.*, ed. John Bright and James E. Thorold Rogers (London: Macmillan & Co., 1878): 565.

(56) Mill, *Collected Works of John Stuart Mill.* Vol. 18: *Essays on Politics and Society Part I,* ed. John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press; London: Routledge & Kegan Paul, 1977). Chapter: De Tocqueville

on Democracy in America [II], 1840, http://oll.libertyfund.org/title/233/16544/799649.

(57) Lord Broughton, *op. cit.*, 312.

(58) John Henry Cardinal Newman, *The Idea of a University* (London: Longmans, Green & Co., 1919): 208.

(59) James Kelly, *That Damn'd Thing Called Honour: Duelling in Ireland 1570–1860* (Cork: Cork University Press, 1995): 267.

(60) James Landale, *The Last Duel: A True Story of Death and Honour* (Edinburgh: Canongate, 2005).

(61) Kiernan, *The Duel in European History,* 218, says that this "has been called the last duel in England." He makes his case less plausible by putting the affair three years too early, in 1849.

(62) Sir Algernon West, *Recollections,* 28, quoting Horace, *Satires,* Bk 2, 1. Line 86 is "Solventur risu tabulae, tu missus abibis," (I've corrected Sir Algernon's "solvuntur," though it is often misquoted that way)—"The charges will be dismissed with laughter; released, you will leave." Horace is pointing out that a libel action—tabulae are the elements laid before a judge—will be dismissed with laughter if the scandalous verses complained of are funny enough.

(63) Sir William Gregory, *An Autobiography,* ed. Lady Gregory (London: John Murray, 1894): 149–51.

(64) Evelyn Waugh, *The Sword of Honour Trilogy* (New York: Knopf, 1994): 449.

الفصل الثاني: تحرير الأقدام الصينية

(1) Quoted in Howard S. Levy, *Chinese Footbinding: The History of a Curious Erotic Custom* (New York: Walton Rawls, 1966): 72.

(2) Robert Hart, *The I.G. in Peking: Letters of Robert Hart, Chinese Maritime Customs* (1868–1907), ed. John King Fairbank, Katherine Frost Brunner, and Elizabeth MacLeod Matheson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976) Vol. 2: 1311.

(3) Keith Laidler, *The Last Empress: The She-Dragon of China* (Chichester: John Wiley & Sons, 2003): 32.

(4) Timothy Richard, *Forty-five Years in China* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1916): 253, et seq.

(5) John King Fairbank and Merle Goldman, *China: A New History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006): 229.

(6) Richard, *op. cit.*, 262.

(7) Weng Tonghe: tutor of Tongzhi (r. 1861–75) and Guangxu emperors. Kang's friendship with Weng Tonghe dated back to 1895. See Kang, *Kang Nanhai zibian nianpu,* 33–37 (Hsueh-Yi Lin, personal communication, Feb. 17, 2009).

(8) Yong Z. Volz, "Going Public Through Writing: Women Journalists and Gendered Journalistic Space in China, 1890s–1920s," *Media Culture Society,* vol., 29, no. 3 (2007): 469–89.

(9) Levy, *op. cit.*, 72.

(10) *Ibid.* I have amended and extended Levy's translation here on the basis of Hsueh-Yi Lin's translation of the original. Kang Youwei, "Qing jin funü guozu zhe" ("Memorial Pleading to Ban the Footbinding of Women"), in Tang Zhijun, ed., *Kang Youwei zhenglun ji* (Beijing: Zhonghua, 1981): 335. She also informs me that the last sentence here is "a common rhetorical device in a memorial" (Personal communication, Feb. 17, 2009).

(11) Brennan and Pettit, *The Economy of Esteem,* 19.

(12) Levy *op. cit.*, 39.

(13) *Ibid.*

(14) Mrs. Archibald Little, *The Land of the Blue Gown* (London: T. Fisher & Unwin, 1902): 363.

(15) Gerry Mackie, "Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account," *American Sociological Review,* vol. 61, no. 6 (December, 1996): 1008.

(16) Lanling Xiaoxiao Sheng, *The Golden Lotus,* trans. Clement Egerton Vol 1:101 (my edition has the publication details in Chinese). Levy (*op. cit.*, 51) expresses some doubts as to the reliability of Egerton's translation.

(17) Levy, *op. cit.*, 55.

(18) *Ibid.*, 60.

(19) Chau, MA Thesis, 13–16.

(20) Levy, *op. cit.*, 283–84.

(21) *Ibid,* 107.

(22) *Ibid.*, 65,248, 118.

(23) Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual,* rev. edn. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000): 273–77. The emperor's reign officially ended in 1795, after sixty years on the throne, apparently because piety required him not to rule longer than his predecessor; but he continued as regent until his death in 1799.

(24) Patricia Buckley Ebrey, *Cambridge Illustrated History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 199.

(25) Kwang-Ching Liu, Foreword, in *ibid.*, 6.

(26) *Ibid.*, 229.

(27) Harley Farnsworth MacNair, *Modern Chinese History: Selected Readings* (Shanghai: Commercial Press Ltd., 1923): 2, 4.

(28) Arthur Waley, *The Opium War Through Chinese Eyes* (Stanford: Stanford University Press, 1958): 103.

(29) Fairbank and Goldman, *op. cit.*, 222.

(30) Arthur P. Wolf and Chuang Ying-Chang, “Fertility and Women’s Labour: Two Negative (But Instructive) Findings,” *Population Studies,* vol. 48, no. 3 (November 1994): 427–33.

(31) Hsueh-Yi Lin, personal communication, June 10, 2009.

(32) Fairbank and Goldman, *op. cit.*, 218.

(33) Chau, *op. cit.*, 19, 20.

(34) *Ibid.*, 22.

(35) *Ibid.*, 23. Li Ju-Chen (Li Ruzhen), *Flowers in the Mirror,* trans. and ed. Lin Tai-Yi (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965): 113.

(36) Mrs. Archibald Little, *Intimate China,* cited in Chau, *op. cit.*, 41.

(37) Dorothy Ko, *Cinderella’s Sisters: A Revisionist History of Footbinding* (Berkeley: University of California Press, 2005): 15.

(38) Chau, *op. cit.*, 45, 57.

(39) Ko, *op. cit.*, 16.

(40) Fan Hong, *Footbinding, Feminism and Freedom: The Liberation of Women’s Bodies in Modern China* (London: Cass, 1997).

(41) Patrick Hanan, “The Missionary Novels of Nineteenth-Century China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies,* vol. 60, no. 2 (December 2000): 440. Chau *op. cit.*, 28.

(42) Richard, *Forty-five Years in China,* 158.

(43) *Ecumenical Mission Conference New York, 1900* (New York: American Tract Society; London: Religious Tract Society, 1900), Vol. 1: 552.

(44) Fairbank and Goldman, *op. cit.*, 222.

(45) Chau, *op. cit.*, 51.

(46) Levy, *op. cit.*, 74.

(47) Angela Zito, “Secularizing the Pain of Footbinding in China: Missionary and Medical Stagings of the Universal Body,” *Journal of the American Academy of Religion,* vol. 75, no. 1 (March 2007): 4–5.

(48) See “Mrs. Archibald Little, About the Author”; http://www.readaroundasia.co.uk/miclittle.html.

(49) Fan Hong, *op. cit*., 57.

(50) Little, *The Land of the Blue Gown,* 306—09.

(51) Richard, *Forty-five Years in China,* 227–28.

(52) Yen-P’ing Hao and Erh-Min Wang, “Changing Chinese Views of Western Relations, 1840—95,” in *Cambridge History of Modern China. Vol. 2: The Late Ch’ing 1800-1911,* Part II, ed. Denis Crispin Twitchett and John King Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1978): 201.

(53) Richard, *Forty-five Years in China,* 265—67.

(54) Fairbank and Goldman, *op. cit*., 231.

(55) See the discussion of this period in Seagroves *Dragon Lady* and also Hens van de Ven, “Robert Hart and Gustav Detring During the Boxer Rebellion,” *Modern Asian Studies,* vol. 40, no. 3 (2006): 631—62.

(56) Chau, *op. cit*. 121, citing the contemporaneous translation in the *North Chinese Herald*.

(57) Levy, *op. cit*., 278–79.

(58) Fan Hong, *op. cit*., chapters 3 and 4.

(59) Chau, *op. cit*., 104.

(60) Cited *in ibid*., 98.

(61) Levy, *op. cit*., 128, 181, 94.

(62) J. M. Coetzee, “On National Shame,” *Diary of a Bad Year* (New York: Viking, 2007): 39, 45. This is a novel that reproduces essays written by the protagonist.

(63) This is one of the central ideas of Benedict Anderson's *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London & New York: Verso, 2006).

(64) Ernest Renan, *Qu'est-ce quune nation*? 2nd edn. (Paris: Calmann-Lévy, 1882): 26.

(65) Mackie, *op. cit.*, 1001.

(66) Levy, *op. cit.*, 171.

الفصل الثالث: القضاء على الاسترقاق على جانبي الأطلسي

(1) Lecky, *History of European Morals,* Vol. 1. Chapter 1: The Natural History of Morals; http://oll.libertyfund.org/title/1839/104744/2224856.

(2) Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994): 142, 210-11.

(3) *Ibid.*, 211.

(4) Drescher, *Capitalism and Antislavery,* 5.

(5) *Ibid.*, 7.

(6) *Ibid.*, 11, citing work by Wrigley and Schofield.

(7) Benjamin Disraeli, *Lord George Bentinck: A Political Biography* (London: G. Routledge & Co., 1858): 234.

(8) The passage continues: "This was also a Roman characteristic—especially that of Marcus Aurelius," and then ends with the sentence I cited above.

(9) *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société degens de lettres.* Mis en ordre & publié par M. Diderot … & quant a la partie mathématique, par M. d'Alembert, 28 vols. (Geneva Paris & Neufchastel, 1772; 1754–72). Cited from *The Making of the Modern World* (Farmington Hills, MI: Thomson Gale. 2007), Vol. 16: 532.

(10) The “him” here is “conscience.” Erasmus Darwin, “The Loves of the Plants” (1789) in *The Botanic Garden* (London: Jones & Company, 1825): 173.

(11) Erasmus Darwin, *Zoonomia; or; The Laws of Organic Life* (Philadelphia: Edward Earle, 1818), Vol. 2: 325.

(12) As Thomas Carlyle put it derisively in *Past and Present,* “Methodism with its eye forever turned on its own navel: asking itself with torturing anxiety of Hope and Fear, ‘Am I right? Am I wrong? Shall I be saved? shall I not be damned?’—what is this at bottom, but a new phase of Egoism, stretched out into the Infinite; not always the heavenlier for its infinitude”—Carlyle, *Past and Present* (1843) (London: Chapman & Hall, 1872): 101.

(13) David Turley, *The Culture of English Antislavery,* 1780–1860 (London: Routledge, 1991): 9.

(14) Brown, *Human Universals,* 391.

(15) *Ibid.,* 429.

(16) It’s perhaps important to add that the Society’s leadership contained many Quakers as well.

(17) Drescher, *op. cit.*, 28–29.

(18) David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*: 1770–1823 (Ithaca: Cornell University Press, 1975): 435.

(19) Brown, *op. cit.*, 437.

(20) Laurence Sterne, *A Sentimental Journey* (1768) (London: Penguin Books, 2001): 69–70.

(21) William Cowper’s “The Negro’s Complaint,” *The Gentleman’s Magazine* (December 1793), 11. 55–56, in *The Complete Poetical Works of William Cowper,* ed. H. S. Milford (London: Henry Frowde, 1905), 371–72.

(22) Cited in Brown, *op. cit.*, 166.

(23) Cited in *ibid.*, 71, 141–42.

(24) *Ibid.*, 371.

(25) *Ibid.*, 134.

(26) Cited in *ibid.*, 170.

(27) Frederick Douglass, *The Life and Writings of Frederick Douglass* (New York: International Publishers, 1950), Vol. 1: 147.

(28) The repressions of the late eighteenth century also suppressed many of the radical organizations that supported abolition—see Thompson *The Making of the English Working Class*.

(29) William Wilberforce, *An Appeal to the Religion, Justice, and Humanity of the Inhabitants of the British Empire in Behalf of the Negro Slaves in the West Indies* (London: J. Hatchard & Son, 1823): 1.

(30) William Wilberforce, *A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians, in the Higher and Middle Classes in This Country Contrasted with Real Christianity* (New York: American Tract Society, 1830): 241, 249–50 (first published in England in 1797).

(31) *Ibid.*, 105.

(32) Williams, *op. cit.*, 181.

(33) *Letters on the Necessity of a Prompt Extinction of British Colonial Slavery; Chiefly Addressed to the More Influential Classes* (Leicester: Thomas Combe & Son, 1826): 104.

(34) *Ibid.*, 149, 163, 165, 184, 159.

(35) Disraeli, *Lord George Bentinck,* 234.

(36) "London Workingmen's Association: Further Papers," in *London Radicalism 1830–1843: A selection of the Papers of Francis Place,* ed. D. J. Rowe (London: London Record Society, 1970): 160–77; http://www.british-history.ac.uk/source.aspx?pubid=230.

(37) Betty Fladeland, *Abolitionists and Working-Class Problems in the Age of Industrialization* (London: Macmillan, 1984).

(38) Thompson, *op. cit.*, 807.

(39) See Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

(40) William Cobbett, *Rural Rides* (1830) (London: J. M. Dent & Sons, 1912): 306–07.

(41) Catherine Gallagher, *The Industrial Reformation of English Fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1988): 10. The second passage she quotes from Cobbett's *Weekly Political Register,* 7 (1805): 372.

(42) Ibid., citing Cobbett's *Weekly Political Register,* 7 (1806): 845.

(43) Ibid., 9, citing Cobbett's *Weekly Political Register,* August 27, 1823.

(44) *Universal Declaration of Human Rights*; http://www.un.org/en/documents/udhr/.

(45) Samuel Johnson LL. D., *A Dictionary of the English Language,* ed. John Walker and R. S. Jameson, 2nd edn. (London: William Pickering Chancery Lane; George Cowie & Co. Poultry Lane, 1828): 204. The same dictionary defines "dignify" as "To advance; to prefer; to exalt; to honor; to adorn; to give luster to," reminding us of the close association between honor and dignity.

(46) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790) (New York: Oxford University Press, 1999): 49.

(47) Thomas Hobbes, *Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W. G. Pogson Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1909). Chap. XVII: Of the Causes, Generation, and Definition of a Common–Wealth, http://oll.libertyfund.org/title/869/208775/3397532.

(48) For many people in the Abrahamic religions, of course, one of the grounds of our dignity is that we are all created "in God's image."

(49) Seymour Drescher, "Public Opinion and the Destruction of British Colonial Slavery," in James Walvin, ed., *Slavery and British Society 1776-1848* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1982): 29.

(50) James Walvin, "The Propaganda of Anti-Slavery," in Walvin, ed., *op. cit., 52-53, 54*.

(51) *Ibid.*, 53. For the statistics, see *ibid.*, 54-55.

(52) Cited in Alan Nevins, *The War for the Union. Vol. 2: War Becomes Revolution: 1862-1863* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960): 244.

(53) *Ibid.*, 250.

(54) "In May 1847, Dr. Bowring chaired the first annual meeting of the debtridden and moribund league. That meeting was also its last"—Douglas C. Stange, *British Unitarians Against American Slavery, 1833-65* (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1984): 88.

(55) For Sir Henry Molesworth's comment, see the article on Vincent in Sidney Lee, ed., *Dictionary of National Biography* (London: Smith, Elder, & Co., 1909), Vol. 20: 358. The comment on missed opportunities is from William McFeely, *Frederick Douglass* (New York: W. W. Norton, 1995): 138-39.

الفصل الرابع: حروب على المرأة

(1) Quoted in Richard Galpin "Womans 'Honour' Killing Draws Protests in Pakistan," *The Guardian* (London), April 8, 1999; http://www.guardian.co.uk/world/1999/apr/08/14.

(2) *Sedotta e Abbandonata (Seduced and Abandoned)* (1964), Pietro Germi, director; story and screenplay by Luciano Vincenzoni.

(3) John Webber Cook, *Morality and Cultural Differences* (New York: Oxford University Press, 1999): 35.

(4) Melodia was murdered in 1978 in a Mafia-style execution two years after being released from jail.

(5) "Il consiglio che voglio dare è di stare sempre attenti, ma di prendere ogni decisione seguendo sempre il proprio cuore"—Interview with Riccardo Vescovo, published Jan. 17, 2006, in *Testata giornalistica dell'Università degli Studi di Palermo*; http://www.ateneonline-aol.it/060117ric.php.

(6) "State of the World Population," UN Population Fund (UNFPA), 2000; http://www.unfpa.org/swp/2000/english/ch03.html.

(7) Salman Masood, "Pakistan Tries to Curb 'Honor Killings,'" *New York Times,* Oct. 27, 2004; http://www.nytimes.com/2004/10/27/international/asia/27stan.html. Islam Online January 11 2007; http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=l168265536796&pagename=Zone-English-News/NWELayout.

(8) http://www.scci.org.pk/formerpre.htm.

(9) Suzanne Goldberg, "A Question of Honour" *The Guardian,* May 27 1999; http://www.guardian.co.uk/world/1999/may/27/gender.ukl.

(10) Amir H. Jafri, *Honour Killing: Dilemma, Ritual, Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 2008): 67. *Ghairat* is used for honor in Urdu as well as in Pashto.

(11) *Pakistan: Honour Killings of Girls and Women,* Amnesty International, September 1999 (AI Index: ASA 33/18/99). Kalpana Sharma, "Killing for Honour," *The Hindu,* Chennai, India, April 25, 1999, retrieved through Westlaw, June 6, 2009, Ref: 1999 WLNR 4528908.

(12) *Pakistan: Honour Killings of Girls and Women,* 5-6.

(13) Galpin, "Woman's 'Honour' Killing Draws Protest in Pakistan."

(14) Jafri, *op. cit.*, 125.

(15) Zaffer Abbas, "Pakistan Fails to Condemn 'Honour' Killings," BBC Online, Aug. 3, 1999; http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/4l0422.stm.

(16) Irfan Husain, “Those Without Voices,” *Dawn Online Edition,* Karachi, Pakistan, Sept. 6, 2008; http://www.dawn.com/weekly/mazdak/20080609.htm.

(17) Rabia Ali, *The Dark Side of “Honour”: Women Victims in Pakistan* (Shirkat Gah Women’s Resource Centre, Lahore, 2001): 30.

(18) “MoC consulting stakeholders on new ATTA,” *The Business Recorder,* Nov. 19, 2009; http://www.brecorder.com/index.php?id=988220.

(19) See the discussion of Pashtun social structure in Ali Wardak, “Jirga—Power and Traditional Conflict Resolution in Afghanistan,” in John Strawson, ed., *Law After Ground Zero* (London: Glasshouse Press, 2002): 191–92, 196. On the Pashtunwali, he cites N. Newell and R. Newell, *The Struggle for Afghanistan* (London: Cornell University Press, 1981): 23.

(20) Jafri, *op. cit*., 76.

(21) *Ibid*., 7.

(22) *Ibid*., 66, 123.

(23) http://www.paklinks.com/gs/culture-literature-linguistics/l48820-ghairat.html.

(24) Jason Bourke, “Teenage Rape Victim Executed for Bringing ‘Shame’ to Her Tribesmen” *The Guardian,* April 18, 1999; http://www.guardian.co.uk/Archive/Article/0,4273,3855659,00.html.

(25) http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/preamble.html.

(26) *NCSW Report on the Qisas and Diyat Ordinance,* 68.1 have not seen this claim reported elsewhere.

(27) *Shamoon alias v. The State,* 1995 SCMR 1377, cited in *NCSW Report on Qisas and Diyat Ordinance,* 35.

(28) In the case of slavery, too, legal emancipation is only the beginning. See Kwame Anthony Appiah, “What’s Wrong with Slavery?” in Martin Bunzl and K. Anthony Appiah, eds. *Buying Freedom* (Princeton: Princeton University Press, 2007): 249–58.

(29) Naeem Shakir, “Women and religious minorities under the Hudood Laws in Pakistan,” posted on July 2, 2004, at http://www.article2.org/mainfile.php/0303/144/.

(30) David Montero, “Rape Law Reform Roils Pakistan’s Islamists,” *Christian Science Monitor,* Nov. 17, 2006; http://www.csmonitor.com/2006/1117/p07s02-wosc.html.

(31) For examples, see Jafri, *op. cit.*, 115-16.

(32) *State of Human Rights in 2008* (Lahore: Human Rights Commission of Pakistan, 2009): 134.

(33) Beena Sarwar, “No ‘Honour’ in Killing,” *News International,* Sept. 3, 2008; http://www.thenews.com.pk/daily_detail.asp?id=133499. (Beena Sarwar is not, so far as I know, related to Samia Sarwar.)

(34) I know, of course, that when presented with a woman “taken in adultery,” Christ says, “He that is without sin among you, let him first cast a stone at her” (John 8:7). But here, as elsewhere, Christ does not explicitly repudiate the laws of Moses; just as the Prophet Muhammad, in raising the required evidence for convictions of adultery, does not reject the traditional Arab view that stoning is the proper penalty.

(35) See *Pakistan: Honour Killings of Girls and Women,* 8.

(36) See Jafri, *op. cit.*, 115–17.

(37) *Ibid.*, 92-93.

(38) There is a chain of public women’s refuges called *Dar ul-Amans* in Pakistan, of which the first was founded in Lahore many years ago, but they are widely reputed to be very unfriendly places. See Meera Jamal,

"Hapless Women Call Darul Aman 'No Less Than Prison,'" *Dawn Internet Edition,* Aug. 13, 2007; http://www.dawn.com/2007/08/13/local1.htm.

(39) Galpin, "Woman's 'Honour' Killing Draws Protest in Pakistan."

(40) Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969): 136.

الفصل الخامس: دروس وموروثات

(1) Alexis de Tocqueville, *De la démocratic en Amérique,* 5th edn. (Paris: Pagnerre, 1848), Vol. 4: 152–53.

(2) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997): 7.

(3) *Ibid,* 11.

(4) I discuss some of this recent work in moral psychology in my book *Experiments in Ethics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

(5) John Locke, *The Works of John Locke in Nine Volumes,* 12th edn. (London: Rivington, 1824), Vol. 8, Chapter: Some Thoughts Concerning Education; http://oll.libertyfund.org/title/1444/81467/1930382.

(6) Horace, *Sermones,* I, 6, ll. 7–8.

(7) *Ibid.*, 11. 34—37.

(8) Ascriptive identities to which one is assigned by birth, such as family membership, can, I should insist, be relevant bases for partiality. You are entitled (indeed, sometimes required) to treat A better than B solely because A is your sister and B is unrelated to you. But recognizing something as a form of partiality is recognizing that there is nothing intrinsically superior about those to whom one is partial: if there were, one's reasons for favoring them could be impartial. See Appiah, *The Ethics of Identity,* chapter 6.

(9) David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume,* ed. L. A. Selby-Bigge, M.A. 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1902), 265.

(10) Newman, *The Idea of a University,* 208–11.

(11) Rupert Brooke, “The Dead,” from *1914: Five Sonnets* (London: Sidgwick & Jackson, 1914): 3.

(12) For reasons for thinking this, see Paul Robinson, *Military Honour and Conduct of War: From Ancient Greece to Iraq* (London: Routledge, 2006).

(13) Brennan and Pettit, *op. cit.*, 260.

(14) This is the reverse of a public good: a public evil.

(15) Atul Gawande, “The Cost Conundrum: What a Texas Town Can Teach Us About Health Care,” *The New Yorker,* June 1, 2009; http://www.newyorker.com/reporting/2009/06/01/090601fa_fact_gawande.

(16) “Rumsfeld Testifies Before Armed Services Committee,” Transcript of Senate testimony on Friday, May 7, 2004, at washington-post.com, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A8575-2004May7.html.

(17) Ian Fishback, letter to Senator John McCain, printed in *The Washington Post,* September 28, 2005, under the headline “A Matter of Honor”; http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/09/27/AR2005092701527_pf.html. See also Tara McKelvey, *Monstering: Inside Americas Policy of Secret Interrogations and Torture in the Terror War* (New York: Basic Books, 2008): 6-7.

(18) Coleen Rowley, “Ian Fishback,” *Time magazine,* Apr. 30, 2006; http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1187384,00.html.

(19) McKelvey, *op. cit.* 179.

(20) Tim Dickinson, “The Solider: Capt. Ian Fishback,” *Rolling Stone,* Dec. 15, 2005; http://www.rollingstone.com/news/story/8957325/capt_ian_fishback.

(21) McKelvey, *op. cit.*, 179.

(22) Nicholas Kristof, Foreword to Mukhtar Mai’s *In the Name of Honor: A Memoir,* xiv–xv.

عن المؤلف

كوامي أنطوني أبياه أستاذ الفلسفة بجامعة لورنس إس روكفلر وفي مركز القيم الإنسانية بجامعة برينستون، كما يشغل حاليًّا منصب رئيس مركز «بن أمريكان سنتر»، الذي يدعم المنح الدراسية الأدبية الدولية والتعبير الحر، جنبًا إلى جنب مع ما يزيد على ١٤٠ مركزًا من مراكز بن حول العالم، كما أنه عضو في الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب.